Die

Bürgerliche Gesellschaft

in der altrömischen Welt

und ihre

Umgestaltung durch das Christenthum,

von

C. Schmidt,
Prof. der Theologie an der Universität und an dem protestantischen Seminar in Strasburg.

Eine, von der französischen Akademie der Wissenschaften gekrönte Preisschrift.

Aus dem Französischen übersetzt

von

August Victor Richard,
Pfarrer der evangelisch-reformirten Gemeinde in Dresden.

Leipzig,
Friedrich Fleischer.
1857.

BURDACH

„Ubi caritas non est, non potest esse justitia."
Augustin.

Dem

väterlichgesinnten Bruder und bewährten Wohlthäter

Herrn Matth. Richard,

Doctor der Theologie, Pfarrer an der evangelisch-reformirten Kirche und Professor (Helvetischer Confession) an der kaiserlichen Universität in Strasburg

widmet diese Arbeit

als Zeugniß inniger Liebe und treuer Verehrung

August Victor Richard,

Pastor der französisch-deutschen evangelisch-reformirten Kirche in Dresden, d. Z. Vorsitzender des Consistorii und Dirigent einer Erziehungsanstalt für Knaben, zu Friedrichstadt-Dresden

in Dresden.

Vorwort.

Im Jahre 1849 setzte die Académie française einen ihrer Preise auf die Beantwortung folgender Frage:

„Welchen Einfluß machte, während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, die christliche Liebe in der römischen Welt geltend; wie läßt sich zunächst feststellen: daß sie, bei einer hohen Achtung des Rechtes und des Eigenthums als religiöse Tugend, durch die Macht der Ueberzeugung wirkte und welches war dann der, in ihren Veranstaltungen geoffenbarte neue Geist, mit dem sie die bürgerliche Gesellschaft durchdrang?"

Eine aufmerksame Prüfung dieser Frage brachte mich auf den Gedanken, daß man, um das Neue in dem Geiste, mit welchem die christliche Liebe die bürgerliche Gesellschaft durchdrang, besser nachweisen und hervorheben zu können, mit der näheren Bezeichnung des alten Geistes, so wie der Lehren und gesellschaftlichen Sitten des Alterthums beginnen müsse. Ich mußte ferner noch annehmen, daß die Akademie nicht gemeint war, den Einfluß der Liebe auf die einzige Classe der Armen beschränken zu wollen; dies wäre nur eine Seite der Frage gewesen; letztere jedoch schließt, die ganze bürgerliche Gesellschaft umfassend, nothwendig außer den Verhältnissen des Reichen und des Armen, die des Mannes und der Frau, des Vaters und der Kinder, des Herren und des Dieners in sich.

Ich habe folglich meine Arbeit in drei Theile getheilt: der erste bezweckt eine, in scharfen Zügen gegebene, Darstellung der alten gesell-

schaftlichen Sittenlehre und ihrer letzten Gründe, nemlich: der Despotismus des Staates und der Egoismus des Einzelnen. In dem zweiten stelle ich eine Sittenlehre der christlichen Gesellschaft zusammen, die jedoch nichts Anderes ist, als eine Anwendung der Liebe auf die verschiedenen Beziehungen des Lebens; damit verbinde ich auch die Schilderung des Lebens und der Einrichtungen der Christen während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung. Der dritte Theil endlich soll zeigen, wie die Begriffe des Alterthums und die Gesetze Roms bezüglich der bürgerlichen Gesellschaft, durch die Liebe umgestaltet wurden, oder, um mich streng an die aufgeworfene Frage zu halten, wie ein neuer Geist die Gesellschaft durchdrang. Man siehet hieraus, daß ich das Wort „Liebe" nicht in dem engeren Sinne als „Almosengeben oder Wohlthätigkeit" genommen habe. Das Evangelium, die Seelen freimachend, hat auch die Gleichheit aller Menschen verkündet und denselben ihre persönliche Würde wiedergegeben; es hat dadurch an die Stelle des despotischen und ausschließlichen Geistes der alten Welt, ein neues sociales Princip aufgestellt, das der Liebe. Diese Liebe, unzertrennlich von der jedem Menschen, ohne Rücksicht auf seine äußere Stellung, schuldigen Achtung, ist die Liebe in ihrer höchsten Bedeutung; sie ist die Grundtugend des Christenthums, der Grundsatz und der Mittelpunkt aller Gesinnungen, welche uns gegen einander beseelen sollen. Von solchem Standpunkte aus konnte ich als Ueberschrift ein Wort Augustin's wählen, welcher sagt: daß, „wo die Liebe nicht ist, ist die Gerechtigkeit unmöglich." In einer Abhandlung, die zu einer Zeit der Trübsal und Bedrängniß erschien, sagte einer der ausgezeichnetsten Männer der Gegenwart: „die Gerechtigkeit ist der Zügel der Menschheit; die Liebe ist der Stachel für dieselbe[1])." Das Alterthum, welches nur den Zügel gebrauchen wollte, und welches sich derselben nur im Interesse von Wenigen bediente, mußte jenen endlich fallen lassen, nachdem es sich über die Natur und die Kraft desselben getäuscht hatte; dem Christenthum gebührt der Ruhm, in die Seelen den Stachel gelegt zu haben, welcher sie zur Selbstaufopferung, zur Selbstverläugnung, zum Opfer treibt, und welcher die Führung des Zügels zum Nutzen und Frommen Aller möglich macht. Das ist die wahre Bedingung des gesellschaftlichen Lebens; ohne das freie Opfer des Menschen für den Menschen, ist die Gesellschaft ein auf der bloßen Gewalt beruhendes Sein, oder ein Hirngespinnst; die Gerechtigkeit

[1]) Cousin, Justice et charité, Paris 1848. 18.

selbst, d. h. die Achtung der persönlichen Rechte bedarf des Lichtes und des Lebens durch die Liebe.

Indem ich mir den Zustand der jetzigen Gesellschaft vor die Seele stelle, welche der Entstehung und Ausbreitung des Evangeliums, wo die Liebe für ihre Thätigkeit und für ihre Opfer in allen Verhältnissen des Lebens ein weites Feld vor sich ausgebreitet sieht, nicht unähnlich ist, scheint es mir, daß die Akademie weniger eine gelehrte Arbeit, als eine solche im Auge habe, die, jedem Verständniß zugänglich, eine geschichtliche Rechtfertigung des Christenthums enthalte, und sich auf die Darstellung seiner sittlichen Wirkungen und seines geselligen Einflusses stütze. Dieser Gedanke, ein dem großen Publicum nützliches Buch zu schreiben, hat die Wahl und die Vertheilung des Stoffes geleitet. Wenn ich nur für die Männer der Wissenschaft geschrieben hätte, würde ich mehrere Gegenstände kürzer entwickelt haben, während gewisse Fragen der historischen Kritik umständlicher hätten erörtert werden müssen. Jedenfalls wird man mir so weit Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß ich keine Thatsache angeführt habe, ohne dieselbe auf authentische und bestimmte Zeugnisse zu stützen. Es wäre mir natürlich leicht gewesen, manche ansprechende Einzelheiten anzuführen; allein, um nicht die Grenzen zu überschreiten, die ich mir für einen so weiten und umfassenden Gegenstand ziehen mußte, beschränkte ich mich darauf, nur Dasjenige anzuführen, was die Bestrebungen und die Zeitabschnitte, mit welchen ich mich eben zu beschäftigen hatte, scharf zeichnen durfte. Mehrere, in die allgemeine Frage einschlagende, Punkte sind übrigens mit einem großen und überlegenen Aufwand von Geist und Wissen in besonderen Werken, wie z. B. denen von Villemain, Troplong, Naudet, Wallon, Moreau-Christophe, Martin rc. behandelt worden. Es blieb mir nichts Anders zu thun, als ein Gesammtbild auszuführen, welches die Aufmerksamkeit auf die, durch das Christenthum herbeigeführten, Umgestaltungen im gesellschaftlichen Leben hin zu lenken im Stande wäre. Ich enthielt mich ferner Anwendungen auf die gegenwärtige Zeit zu machen, nicht nur darum, weil das Thema sie nicht fordert, sondern weil ich überzeugt bin, daß sie in einem Geschichtswerke für die Leser unnöthig sind, welche die Vergangenheit mit der Zeit, in welcher sie leben, selber zu vergleichen vermögen.

Wenn mein Werk die Anerkennung der Pariser Akademie erworben hat, so muß ich diesen Erfolg mehr meinem Wunsche, etwas Gutes zu leisten, als einem Verdienste meiner Arbeit beimessen. In Folge eines, für mich sehr wohlwollenden Berichtes, der ihr von ihrem

Schriftführer Villemain überreicht wurde, hat diese ausgezeichnete Körperschaft, der Arbeit meines verehrten Amtsbruders im theologischen Lehrfache, Dr. Chastel in Genf, so wie der meinigen, den Preis ex aequo zuerkannt. Ich würde gegen Recht und Sitte verstoßen, wenn ich nicht diese Gelegenheit ergriffe, um der Akademie meinen lebhaftesten Dank auszudrücken, für die Auszeichnung, welche sie meinem Werke geschenkt hat. Es kommt mir nicht bei, zu denken, daß eine solche Ehre es ganz zu schützen vermöge gegen jede Kritik; Alles was ich wünsche ist, daß das Publicum seinerseits meiner Absicht Rechnung trage, welche dahin ging, an der Verbreitung der Ideen und Gesinnung mitwirken zu wollen, welche die christliche Liebe einflößt, und von denen Viele unserer Zeitgenossen noch nicht genügend durchdrungen sind.

März 1853.

Erstes Buch.

Die heidnische bürgerliche Gesellschaft.

Einleitung.

Zur Zeit, als das Christenthum auftrat, stand Rom auf dem Gipfel seiner Macht und seines Ruhmes. Der größte Theil der damals bekannten Erde gehorchte seinen Gesetzen; seine Civilisation, mit ihren guten Eigenschaften wie mit ihren Mängeln, hatte sich in Europa, in Asien, in dem nördlichen Afrika festgesetzt; überall, wo seine Legionen ihre siegreichen Adler aufgepflanzt hatten, folgten seine Einrichtungen, seine Sitten, seine Sprache selbst, und die Welt war nicht allein dem Namen nach, sondern auch im Geiste und in der That römisch geworden. Der gesellige und sittliche Zustand des Reiches war derselbe im Osten wie im Westen; er war die Frucht eines Vermengungsprocesses zwischen der Civilisation Griechenlands und der des republikanischen Roms.

Es war nicht schwer geworden, eine solche Vermengung zu bewerkstelligen, denn ohngeachtet der Verschiedenheit zwischen dem römischen und dem griechischen Genius ruhten die beiden Civilisationen, die eine und die andere, auf demselben Grundsatze. Um diesen Grundsatz zu erkennen, wie um im Allgemeinen den Geist der römischen Gesellschaft in den Jahrhunderten, die uns beschäftigen sollen, zu bezeichnen, wird es nicht nothwendig sein, bis auf die heroischen Ueberlieferungen der ältesten Zeit zurückzugehen. Wir brauchen nicht die halbverlornen Keime in dem Schatten der Mythenwelt zu suchen; es genügt uns, die geschichtliche Entwicklung dieser Keime zu verfolgen, einerseits in den Einrichtungen, welche die Sitten geheiligt, andererseits in den Ansichten der Philosophen, welche durch ihre Systeme die Gesetze und die Gebräuche zugleich gerechtfertigt

haben. An dieser doppelten Quelle werden wir schöpfen, um die Elemente zu finden, die das Bild des Lebens und des Geistes der römischen Gesellschaft geben sollen; wir werden die allgemein verbreiteten Begriffe über die Menschen und ihre Verhältnisse unter sich im bürgerlichen Leben hervorheben. Auf diese Weise werden wir die Grundzüge der alten gesellschaftlichen Sittenlehre zusammenfassen. Die geschichtlichen Thatsachen werden das Ergebniß dieser Nachforschung bestätigen; die ganze innere Geschichte der heidnischen Gesellschaft wird uns als die unausbleibliche Frucht, als die schlimme Folge des Geistes und der socialen Principien des Alterthums erscheinen; die Sittlichkeit der Alten wird nicht anders sich gestalten als ihre Sittenlehre, oder um richtiger uns auszudrücken, in ihrer Sittenlehre werden wir nur den Ausdruck ihrer in ein System gebrachten und durch Gesetze genau bestimmten Sittlichkeit finden.

Erstes Capitel.

Grundsatz und Zweck der socialen Sittenlehre des Alterthums.

§. 1.

Das Glück.

In dem Alterthum suchte der Mensch, wie heute und wie immer, die Mittel glücklich zu werden. Der Zweck des Lebens ist das Glück: das war die Regel des Betragens und der moralische Grundsatz der Individuen. Nur in der äußeren Natur lebend, wenig vertraut mit dem inneren und unvergänglichen Reiche der Seele, suchte der Heide im Allgemeinen dieses Glück nur in der Außenwelt, in dem mehr oder weniger stofflichen Genusse der Sinne. — Seiner Natur nach ist dieser Genuß egoistisch; Alles wird auf den individuellen Wunsch bezogen, als Hauptausgangspunkt und Mittelpunkt jeder Thätigkeit; das Ich regiert als Herr, sein Reich ist ausschließend; er verachtet die, welche er zu seinem Dienste verwendet, wenn sie nicht stark genug sind, um Furcht einzuflößen, und er haßt die, welche es wagen, ihm Widerstand zu leisten. Wir werden bald sehen, daß Alles in der Sittenlehre des Alterthums auf diesen Punkt hinausläuft, denn das Princip dieser Sittenlehre war der Egoismus. Weltweise, wie Demokrit, Aristipp, die Sophisten, haben unumwunden erklärt, daß die menschliche Thätigkeit kein anderes Ziel zu suchen

hat, als das Glück in dem Genusse; sie waren die treuen Dolmetscher der Ansicht derjenigen, welche alle Mittel besaßen, sich, in dem Sinne des heidnischen Alterthums, glücklich zu machen.

Andere Philosophen, weniger materialistisch gesinnt, versuchten es, das Princip der alten Sittenlehre durch eine weniger gemeine Erklärung des höchsten Gutes zu mildern; aber auch diese konnten sich nicht über die Anforderungen des Egoismus erheben. Wenn sie von der Möglichkeit eines weniger sinnlichen Glückes reden, so lassen sie nichtsdestoweniger neben demselben den äußeren Genuß bestehen. Sie weisen den Menschen hin auf die Tugend, aber ihre Tugend ist weder innig, noch frei von fremder, unreiner Zuthat; ihre Sittenlehre, sich auf die Liebe des Ich stützend, kennt nicht die Pflichten gegen alle Menschen; sie heiligt die Verachtung der Schwachen und den Haß der Feinde; sie strebt nicht darnach, die Gerechtigkeit zu verwirklichen. Es ist eine von den Thaten beherrschte Sittenlehre, und ausgedacht in der Absicht, daß sie als Heiligungsmittel und als philosophischer Stützpunkt ihnen diene; sie ist nicht eine über diesen Thaten stehende Lehre, bestimmt, sie zu bessern und sie neu zu gestalten. Man wird nicht erwarten, daß wir an diesem Orte genaue Erläuterungen der Moralsysteme des Alterthums geben; es wird genügen, wenn wir die hauptsächlichsten Grundsätze derselben einander näher bringen, indem wir uns die Aufzählung der Ideen der Philosophen über die gesellschaftlichen Verhältnisse und über die verschiedenen Classen der Menschen für die Folge dieser Arbeit versparen; wir begnügen uns zu sagen, daß diese praktischen Ideen, weit davon entfernt, die Folgen der reineren Speculation zu sein, zu welcher sich manche der alten Philosophen erhoben haben, nichts Anderes sind, als die theoretische Rechtfertigung der Sitten und der Einrichtungen des Alterthums.

Sokrates setzt das Glück in die Weisheit, in die Kenntniß der höchsten Vernunft, von Gott; für ihn ist diese Kenntniß des Guten unzertrennlich von der Ausübung des Guten, die Weisheit ist Eins mit der Tugend; aber vergeblich fordert man von ihm die bestimmte Erklärung dessen, was gut und gerecht im Leben ist; in dieser Beziehung ließ er seine Schüler im Zweifel, oder vielmehr, dieser Zweifel regte sich nicht in ihnen, denn Sokrates forschte nicht mit ihnen nach der Uebereinstimmung der Sitten und der Gesetze mit der Tugend und der Weisheit.

Plato bekämpft, es ist wahr, die Behauptung, daß der Genuß das höchste Gut sei; er sagt ebenfalls, daß die Tugend das einzige

Glück der Seele und daß Gott das höchste Gut ist; er spricht eine schöne Sehnsucht nach diesem Gott aus, in welchem er die unendliche Vollkommenheit erkennt; aber, wenn er sich in seiner Speculation auf eine gewisse Höhe zu schwingen vermag, fällt er bald in den heidnischen Egoismus zurück, sobald er die praktischen und gesellschaftlichen Fragen berührt. Wir werden sehen, wie dieser Egoismus ihn, mitten in seinen Träumereien über das Ideal der Gesellschaft, verfolgt. Was Aristoteles anlangt, so ist dieser kein Utopist; durch die Erfahrung belehrt, weiset er nach, daß die Menschen, um das Glück zu besitzen, alle ihre Handlungen vollbringen, und er findet das Glück gerade in dieser praktischen Thätigkeit des Menschen; nur will er, daß unsere Handlungen der vernünftigen Natur (des Menschen) entsprechen; der Mensch wird um so glücklicher sein, als diese vernünftige Thätigkeit sich entwickeln und der reinen Tugend sich nähern wird.

Dieser Ansicht zufolge sollte die Ausübung der Tugend die Quelle des Glückes sein; doch eben diese Tugend selbst ist nur äußerlich; ihr Grundsatz liegt nur in den Wünschen und in dem Vortheile des Menschen, in seinem Egoismus. Dieses folgt aus der Meinung des Aristoteles, daß das Nützliche das Maß des Gerechten ist, daß man durch die Befolgung des Urtheils der Menschen den Mittelweg zwischen den Endpunkten finden wird, und daß man so das Böse von dem Guten zu unterscheiden vermag; der sittliche Grundsatz läßt sich also schließlich auf das persönliche Interesse, beleuchtet durch die Erfahrung, zurückführen.

Die Lehre der Stoiker scheint sich über die Berechnungen einer eigennützigen Klugheit zu erheben; für sie ist die Regel des Menschen, welcher nach dem Glück strebt, das die Tugend verleihet, in Uebereinstimmung zu leben mit der vernünftigen Natur der Seele; die Vollkommenheit dieser Natur ist die höchste Tugend und in der Ausübung dieser letzteren besteht das höchste Glück; die Vollkommenheit aber der vernünftigen Natur besteht darin, für alle Eindrücke der Dinge und äußeren Erscheinungen unempfindlich zu sein.

Die Tugend und das Glück bestehen folglich in der Ruhe der Seele, in der Unbeweglichkeit des Geistes, den Leidenschaften widerstehend und inmitten der Eindrücke unerschütterlich ruhig bleibend, welches auch der Gegenstand oder die Ursache derselben sein möge. Um diese kostbare Ruhe zu bewahren, beleidigte der Stoiker Niemanden, um Niemandem die Gelegenheit zu geben, ihn selbst durch Beleidigungen oder durch Klagen zu belästigen. Folglich ist es wiederum der

Egoismus, welcher den Stoiker leitet, sein System ruhet auf derselben Grundlage wie alle anderen. Nicht anders verhält es sich mit der „neuen Akademie“, welche, sich theils an den Stoicismus, theils an die Lehre der Peripatetiker anlehnend, die Pflicht mit dem Interesse, das Gerechte mit dem Nützlichen in Einklang zu bringen suchte; dies war die Schule der Weltleute, in allen Dingen darauf bedacht, sich einen äußeren Schein der Vorwurfslosigkeit zu geben; Cicero ist der Hauptträger dieser Lehre. Die Sittenlehre dieses Weltweisen faßt sich in dem Grundsatze zusammen, ehrbar zu leben, d. h. nach seiner Ansicht, in Uebereinstimmung mit der vernünftigen Natur; ehrbar ist, was an und für sich löblich ist, ohne Rücksicht auf den materiellen Nutzen; man erkennt dasselbe, wenn man das allgemeine Urtheil der Menschen befragt; diese sind gewöhnlich einverstanden, das was schlecht ist, zu tadeln oder schändlich zu finden, und zu loben oder zu ehren, was gut ist.

Cicero glaubt deswegen behaupten zu dürfen, daß die Ausdrücke „gut“ und „ehrbar“, so wie nicht minder, daß die Ausdrücke „schändlich“ und „schlecht“ gleichbedeutend sind. Auf die Nützlichkeit sodann zurückkommend, deren Forderungen die Moral der Alten zu überwinden nicht vermochte, findet er, daß, weil was gut auch nützlich ist, und daß, da das Gute das Ehrbare, alles Ehrbare auch gut ist.

Diesem Grundsatze hätten wir wenig entgegenzuhalten, wenn der römische Philosoph uns als Maßstab des Ehrbaren etwas Anderes anböte, als das gewöhnlich trügerische und oft sich widersprechende Urtheil der Menschen; — wenn nicht ein höherer Grund als die Liebe des Ich vorhanden ist, so läuft Jeder Gefahr, dasjenige ehrbar und gut zu finden, was seinen Wünschen schmeichelt; man begnügt sich, äußerlich zu vermeiden, was die große Menge verletzt; man beschränkt sich auf jenes Decorum, für welches Cicero als Weltmann schwärmt. Wenn man das Bewußtsein hat, das Decorum zu bewahren, kann man sich selbst über das Urtheil des Publicums hinwegsetzen; in diesem Sinne behauptet Cicero, daß, um glücklich zu leben, die ruhige Zufriedenheit genüge, welche die Tugend durch sich selbst giebt, freiwillig ausgeübt, das heißt, ohne nach einem äußeren Vortheil, oder nach einer inneren Genugthuung zu fragen [1]). Man siehet, wie sich die Vereinbarung des Ehrbaren und Nützlichen,

[1]) Acad. Quaest. l. IV. 46. t. X. p. 131. Tusc. Quaest., l. V. t. X. p. 531 et sqq.

der Pflicht und des Nutzens eben so egoistisch, wie in allen anderen moralischen Systemen des Alterthums, gestaltet. Offenbar ist es nicht minder, daß, sobald man eine solche Vereinbarung erstrebt, man unabweislich dahin geführt wird, die Pflicht dem persönlichen Interesse zu opfern; die Pflicht beginnt erst da, wo das persönliche Interesse derselben nicht entgegen ist, und wenn immerhin die Schicklichkeit beobachtet wird, bleibt Jedem die Freiheit seiner Handlungen. — Cicero's Ansicht zufolge ist die Zustimmung, der Beifall der Menschen oder wenigstens die Abwesenheit (Ermangelung) ihres Tadels, der Maßstab der Sittlichkeit; dies ist besonders eine Regel für den Weltmann, für den, welcher, eine höhere Stelle in dem gesellschaftlichen Leben behauptend, mehr als Andere den Blicken und der Beurtheilung der Menge ausgesetzt ist.

Bei der kurzen Prüfung, die wir eben vorgenommen haben, beschränkten wir uns darauf, die hervorragendsten Träger des Gedankens des Alterthums anzuführen. Wenn der moralische Grundsatz bei diesen gelehrten und weisen Männern sich von dem Egoismus nicht frei machen konnte, von dem Wunsche, ein unbezweifeltes Glück zu genießen, so konnte die Richtschnur für das Verhalten weder ernster noch sicherer sein bei denen, welche von der Weltweisheit nichts wußten.

§. 2.

Der Staat.

Wenn man diesen Charakter der alten Moral betrachtet, könnte man leicht versucht werden, zu glauben, daß diese Moral nur für die Einzelnen bestimmt gewesen sei, und daß sie Diesen keine gesellschaftliche Pflicht, keine gegenseitige Obliegenheit vorgeschrieben habe. — Aber es gab einen, über dem Egoismus des Einzelnen stehenden Egoismus, der des Staates. Davon wird man sich überzeugen, sobald wir dargestellt haben werden, auf welche Weise die Philosophen, in dieser Beziehung die Organe des allgemeinen Geistes des Alterthums, das Mittel betrachteten, um das Glück des Einzelnen zu verwirklichen. Dieses Mittel war in ihren Augen der Staat; die höchste Bedingung des Wohlseins des Menschen ist, in einem gut eingerichteten Staate zu leben[1]). Dieser Gedanke, in einem gewissen Sinne wahr, hört auf es zu sein, wenn derselbe bestimmt ist, wie bei den Alten, die Oberherrschaft des Staates auf Unkosten der Rechte des Einzelnen zu rechtfertigen.

[1]) Plato de Rep. l. VI. p. 342 sqq.

Aristoteles ist der Erste, welcher auf philosophische Weise den politischen Gedanken ausspricht, welcher die Grundlage der griechischen gesellschaftlichen Ordnung war. Der Staat, sagt er, besteht vernünftigerweise vor den Individuen, die denselben bilden, so wie das Ganze als solches besteht, bevor dasselbe in seine Theile aufgelöst wird; er ist, seiner Natur nach, über den Gliedern desselben, die sich ihm hingeben und widmen sollen, erhaben, weil diese nur durch ihn bestehen, er ist die Bedingung ihres Seins, ihrer Entwicklung, ihres Wohlbefindens [2]). Die ganze Einrichtung der alten Staaten beruhte auf diesem Gedanken; so wie der Theil nichts ist, ohne das Ganze, so glaubte man, daß der Mensch nichts sei außerhalb seiner Verhältnisse als Bürger, daß seine Existenz einzig und allein von der des Staates abhänge, und daß dieser jeder individuellen Persönlichkeit vorausgehe und höher als diese stehe; die persönliche Einheit verlor sich vollständig in der politischen Gemeinschaft.

Plato konnte sich in seinen Betrachtungen über den Musterstaat von der Thatsache nicht trennen, daß der Staat die Individualität seiner Glieder vernichtet; sein Ideal ist nämlich das Ideal des öffentlichen Egoismus, oder, um richtiger zu sprechen, das Ideal der vereinigten Egoismen einer gewissen Anzahl bevorrechteter Menschen; der alte Staat war nichts Anderes. In den Augen Plato's, welcher die Bedingungen der vollkommenen Republik sucht, ist der Staat **Alles**; er ist das einzige Ziel der ganzen Thätigkeit seiner Glieder; Alles muß demselben geopfert werden; die, welche demselben nicht dienen können, haben keinen Grund zu fordern, leben zu dürfen; die Politik gestattet, sie zu verachten, wenn sie nicht verordnet, dieselben zu vernichten. So wie der Staat Alles ist, so besitzt er auch Alles; ein besonderes Eigenthum zu haben, ist nicht ein natürliches Recht, ist nicht einmal ein Vorrecht (privilège), es ist im Gegentheil ein Zeugniß der Erniedrigung; nur die, welche aus der Gemeinschaft des Staates ausgeschlossen sind, d. h. die, welche arbeiten, die Ackerbauer, die Gewerbtreibenden, nur diese dürfen etwas als Eigenthum besitzen; die wirklichen Glieder des Staates arbeiten nicht, sie haben kein besonderes Eigenthum; Alles ist Gemeingut, selbst die Frauen; für sie ist die Familie vernichtet; die Kinder gehören dem Staate, sie sind das Gut Aller. — Das höchste Glück besteht darin, einen solchen Staat zu leiten, und der, welcher für diese Leitung der geeignetste ist, ist der vollkommene König,

[2]) Polit. l. I. c. 1. §. 11. p. 6.

dieser ist der Weise, der Philosoph. Dieser vollkommene **König** hat nur an das Wohl des Staates zu denken; ihm liegt **wenig** daran, ob das Individuum glücklich sei, möge immerhin der **Staat** gedeihen, geschehe dieses selbst auf Unkosten vieler Glieder **desselben**, selbst ganzer Classen. Der Staat endlich bestehet nur aus einer **kleinen** Anzahl von Menschen und einer in Kasten eingetheilten **Aristokratie**, welcher man angehöret, ohne sich davon befreien zu **können**[3]). Die menschliche Individualität wird auf diese Weise vollkommen verkannt, einer chimärischen Gemeinschaft geopfert, in welcher Gemeinschaft nichts Anderes wirklich vorhanden wäre, als der Egoismus derjenigen, die jene und das Elend der andern ausbeuten.

Aus dieser Verirrung dieses großen Philosophen fließen die Irrthümer seiner gesellschaftlichen Sittenlehre; weiter unten sollen die Beweise dafür gegeben werden. Wir können nicht wissen, inwieweit Plato die Verwirklichung seiner Gedanken (Utopie), deren Princip übrigens mit dem Geiste des Alterthums übereinstimmte, gewünscht hat oder nicht; was wir wissen ist, daß er lehrte: der Weise, welchem der Gang der Ereignisse in einem Staate nicht zusagt und welcher nichts dabei ändern kann, habe von dem gemeinschaftlichen Leben sich zurückzuziehen, um nur an die eigenen Angelegenheiten zu denken, indem er den Staat, dem er nicht mehr nützen kann, seinem Verfalle überlasse. Plato befolgte selbst diesen Rath hinsichtlich seines Geburtsortes[4]). Seine Theorie, so wie sein Beispiel gaben der politischen Philosophie und vielleicht der griechischen Civilisation selbst eine Richtung, die sich immer mehr und mehr von den alten, patriotischen Sitten entfernte. Seine Schule konnte nur der Aristokratie genügen, welche in ihr lernte, durch die Verachtung sich über das wachsende sittliche Verderben des Volkes zu erheben, und welche einzig und allein den Nutzen davon getragen hätte, wenn die platonische Philosophie in die Wirklichkeit übergegangen wäre; es war nicht eine Schule, wo man die für die Errettung der Mitbürger nothwendige Kraft und Hingebung hätte erlernen und finden können. Schon die Alten haben sich gefragt: ob die Philosophie Plato's nicht mehr Tyrannen als Feinde der Tyrannei erzeugt hat. Plutarch, als er die Namen einiger Freunde der Freiheit, hervorgegangen aus den Reihen der Platoniker, gesammelt und angeführt hatte, mußte erfahren, wie

---

[3]) De rep. l. VI. p. 344.

[4]) Niebuhr macht dem Plato den Vorwurf, ein schlechter Bürger gewesen zu sein. (Kleine hist. u. philolog. Schriften. Bonn 1828 in 8. Bd. I. S. 470 u. folg.)

Athenäus ein langes Verzeichniß von Unterdrückern derselben, in der nämlichen Schule gebildet, ihm entgegenhielt[5]).

Der dem Weisen gegebene Rath, den Staat seinem Verderben zu überlassen, wenn man es nicht hindern kann, war nicht die allgemeine Ansicht. Plato selbst sprach diese aus, als er sagte, daß die menschliche Thätigkeit keinen anderen Gegenstand haben dürfe, als das Wohl des Staates, und daß der höchste Zweck des Lebens ist, dem Vaterlande zu dienen, welchem man angehöret[6]). Aristoteles ist noch bestimmter; Keiner soll denken, daß er etwas durch sich selbst ist, daß er einen Werth oder ein individuelles Recht habe; Jeder ist nur etwas, insofern er ein Theil des Ganzen ist; er darf folglich nicht fragen nach dem, was ihm persönlich nützlich ist, hat sich aber ganz dem gemeinschaftlichen Nutzen hinzugeben[7]). Dieser letztere ist der einzige richtige Maßstab dessen, was gerecht und recht ist; nach ihm haben sich alle Verhältnisse und alle gesellschaftlichen Pflichten zu richten. Schon Sokrates hatte sich begnügt, auf die Gesetze des Staates diejenigen hinzuweisen, welche wissen wollen, was in der Praxis gut und gerecht ist[8]). Cicero hat dieselben Gedanken ausgesprochen: zwar erkennt er an, daß, um den Ursprung des Staates zu entdecken, man auf das natürliche Bedürfniß zurückzusehen habe, welches allen Menschen gemeinsam ist, sich zu vereinigen; aber, wie die Philosophen Griechenlands, wenn sie von dem Staate reden, nur die Staaten von Athen und Sparta im Auge haben, so verwechselt auch seinerseits Cicero das Ideal des Staates mit der römischen Republik, und findet, daß der edelste Zweck eines Menschen der ist, Rom zu dienen[9]).

So verschwindet Alles im Alterthum in dem Staate; er fordert und verzehrt alle Lebenskräfte seiner Glieder. Das Individuum ist nichts durch sich selbst; nur als **Bürger** hat es einen Werth; es ist eine Person nur in Verbindung mit dem Staate; außerhalb dieser Gemeinschaft ist der Einzelne unbekannt, verachtet, von dem Staate mit Füßen getreten, wie von denen, welche das Vorrecht haben, Theile desselben zu sein. Daraus folgt, daß die alte Moral keine anderen gesellschaftlichen Pflichten kennt, als Pflichten gegen den Staat, keine anderen Tugenden, als die politischen Tugenden. Da er selbst

[5]) Athen. l. XI. c. 119. p. 389. Plutarch advers. Colot. c. 32.

[6]) De rep. l. VI. p. 342. l. VII. p. 424.

[7]) Polit. l. VIII. c. I. p. 244.

[8]) Xenoph. Memor. IV. 4. §. 12. IV. 238.

[9]) M. s. Schriften De legibus und De republica.

wesentlich ein politisches Thier ist[10]), welche andere Pflichten und welche andere Tugenden hätte der Mensch auszuüben gehabt?

Plato, Aristoteles, die Stoiker, Cicero kennen keine anderen Pflichten, als die des Bürgers: die Weisheit, den Muth, die Mäßigkeit, die Gerechtigkeit; das sind die einzigen nothwendigen für den, welcher Theil haben will an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten; der Mensch, welcher sie besitzt, und damit die Schicklichkeit, das Decorum, den Schmuck des Lebens verbindet, ist der Mustermensch, der vollkommene Bürger[11]). Die ganze Geschichte der schönen Zeiten Griechenlands und Roms giebt das Zeugniß, daß die Tugenden, welche sich am meisten entwickelten, die politischen Tugenden waren. Die Grundursache der Größe der alten Republiken war gerade diese unauflösliche Verbindung der Persönlichkeit des Bürgers mit dem Staate; das Individuum war erst dann groß, wenn es diese Stellung mit allen ihren Folgen unbedingt anerkannte, und wenn es für den Staat, dem es angehörte und der allein das Recht hatte, über dasselbe zu verfügen, zu leben und zu sterben sich entschloß. Auch erkannte das Alterthum, als dem Staate geleistete Dienste, nur die Regierung der Republik oder die Vertheidigung des Bodens an; das Grabmal des Aeschylus erinnerte daran, daß er auf den Feldern Marathons gekämpft hatte, es wußte nichts von seinem Dichterruhme. Anderseits gab der Staat des Alterthums nicht zu, daß eine individuelle Tugend sich über das Gewöhnliche erheben könne; er verbannte den Aristides und verurtheilte Sokrates zum Tode. — — Man darf sich nicht wundern, bei der Aufzählung der politischen Tugenden die Vaterlandsliebe zu vermissen. Aristoteles und Cicero kam es nicht in den Sinn, daß es Bürger ohne Vaterlandsliebe geben könne; der Mensch, von dem Staate ganz in Anspruch genommen und verbunden, sich mit demselben zu identificiren, konnte sich nicht an diese Gemeinschaft, welcher er sein Dasein verdankte und deren Ruhm er theilte, gefesselt betrachten. Aber später, als die Bande sich lockerten, in Folge der Sittenverderbniß der Bürger und des Verfalles des Staates, rief Tacitus seinem Jahrhundert zu, daß die größte Tugend die Liebe für die gemeinsame Sache, die Frömmigkeit gegen das Vaterland sei; noch einmal den Charakter des alten Roms vorführend, wollte er, daß der Nutzen und die Ehre des Einzelnen unbedingt der Ehre und dem Nutzen des Staates

---

[10]) Polit. I. c. 1. §. 9. p. 5.

[11]) Cicero, de off. I. 6 sq. c. 27. t. XII. 11 sq. p. 42.

untergeordnet würden; die Tugend war in seinen Augen nur die freiwillige Hingabe alles besonderen Interesses zu Gunsten des Interesses Roms. Allerdings ist es eine edle Bestrebung des großen Geschichtschreibers zu nennen, daß er einen Patriotismus von neuem anzufachen sucht, der von Tag zu Tag erlöschte; aber diese Bemühungen mußten vergeblich sein, denn wenn die Römer zur Zeit des Tacitus nicht mehr die Tugenden der vergangenen Jahrhunderte hatten, war Rom auch nicht mehr das alte Rom. Es hätte einer erhabeneren und reineren Vaterlandsliebe als der alten Vaterlandsliebe bedurft, um sich aufzuopfern für das Wohl verdorbener und feig unter das Joch niederer Tyrannen sich beugender Menschen. Schon Cicero fühlte die Unzulänglichkeit der politischen Tugend, er hätte sie gern gestärkt durch die Religion; den aus den Bedürfnissen des Staates entnommenen Beweggründen hätte er gern einen Grund ganz anderer Natur beigefügt, die Furcht vor den Göttern; sie sollte sich mit der Vaterlandsliebe vereinigen, um die Menschen zu bestimmen, die gesellschaftlichen Veränderungen zu ehren und nicht öffentliche Verbrechen zu begehen[12].

§. 3.

Die Bürger. — Die Fremden. — Die Reichen.

Wir sahen so eben, daß das Glück des Einzelnen durch die Tugend an das öffentliche Glück gekettet ist, und daß dieses aus einigen gesellschaftlichen Tugenden hervorgeht, welche von allen denen ausgeübt werden, welche diesem Staate angehören. Aber der Staat, woraus bestehet er? Kann er, seiner Natur zufolge, in sein Inneres alle Menschen aufnehmen? Mit anderen Worten, alle Menschen sind sie mit Tugenden ausgerüstet und können sie folglich auf das Glück Anspruch machen? Nein! das gebildete Alterthum verkündet durch den Mund der weisesten Männer, daß das Glück nur dem Griechen, nur dem Römer bestimmt ist, weil die Gemeinschaft des Staates, eben so egoistisch als die Individuen, nur dem Bürger des Vaterlandes vorbehalten ist. Die anderen Völker sind Barbaren; sie sind weniger als Feinde; sie stehen unter der menschlichen Race, der Grieche, der Römer, sie allein sind Menschen. Der Barbar, d. h. der Fremde, steht, seiner Natur nach, auf derselben Stufe, wie der Sklave; nichts berechtigt ihn zu befehlen; er ist geschaffen, um zu gehorchen; nichts ist gerechter, als über die Fremden zu herrschen

[12]) Cicero, de legibus l. II. 7. t. XI. p. 370.

oder sie wie Sklaven zu verkaufen; sie haben Unrecht, dagegen sich aufzulehnen, denn die Natur hat sie nicht zu etwas Anderem bestimmt. Das ist die Meinung von Sokrates und von Aristoteles [1]). — Plato verbindet die seinige damit; wenn, seiner Ansicht nach, sie sich nicht gegenseitig zu Sklaven machen sollen, weil sie alle gleiche Menschen sind, werden sie jedoch nur gerecht handeln, indem sie ihre Waffen gegen die Barbaren richten, um diese zu unterjochen [2]). — Die Verachtung der Fremden, wovon die Geschichte Griechenlands so viele Beispiele giebt, wurde auf dieselbe Weise in Rom verkündet; sie war der Grund aller jener ungerechten Kriege, aller jener Verletzungen des Völkerrechtes, deren Andenken auf dem römischen Namen lastet. Cicero billigt und findet die Unterwerfung der anderen Völker unter Roms Herrschaft ganz gerecht und natürlich; Fremdling und Feind sind ihm gleichbedeutende Wörter, er will nicht, daß derjenige, welcher nicht Bürger ist, als solcher behandelt werde [3]). — Die Gastfreundschaft der alten Völker hat ihnen oft zum Lobe gereicht; wenn sie dieselbe ausgeübt haben, so haben sie es nur ausnahmsweise und in seltenen Fällen gethan; denn der, welcher den Barbaren verachtet, als einem niedrigeren Stande angehörend, oder der in ihm nur einen natürlichen Feind erblickt, wie könnte dieser sich hingezogen fühlen, ihm Gutes zu thun? Wenn die Alten von Gastfreundschaft reden, führen sie dieselbe auf die Pflicht zurück, hochgestellte Gäste mit Glanz zu empfangen, besonders reiche und angesehene Mitbürger, damit die Ehre auf die Republik zurückfalle [4]); nicht aus Wohlwollen, sondern aus nationalem Ehrgeize wird der Gast freundlich aufgenommen; man öffnet ihm das Haus, nicht weil er Mensch ist, sondern weil er berühmt ist. Die Gastfreundschaft ist folglich nicht für Jeden eine Pflicht; sie ist nur dem Reichen möglich und ist für ihn nur eine zufällige Pflicht, deren Erfüllung von der Eigenschaft des Gastes abhängt. Der Fremde ist folglich aus dem griechischen und römischen Staate ausgeschlossen, und folglich von dem Glücke, für das, der alten Weisheit gemäß, der Staat die höchste Bedingung ist.

Doch wenigstens wird jeder Grieche, jeder Römer seine Stelle in dem Staate und seinen Glücksantheil haben? Man ist so sehr gewohnt, von der Freiheit der Republiken des Alterthums zu reden,

[1]) Sokrates bei Xenophon Mem. l. II. c. 2. §. 2. t. IV. p. 83. Arist. Polit. l. I. c. 1. §. 5. p. 4.

[2]) De rep. l. V. p. 294.

[3]) De off. l. I. 12. III. 11. t. XII. 19 u. 130.

[4]) Cicero, de off. l. II. c. 18. XII. 99.

daß man in der That versucht sein möchte, zu denken, jeder Mensch in denselben sei ein glücklicher und freier Bürger gewesen. Davon ist auch nicht das Geringste wahr. Sobald in einer Gesellschaft die Persönlichkeit verkannt wird, sobald der Staat höher als die Individuen stehend und aus denselben bestehend bezeichnet wird, kann man auch im Voraus annehmen, daß es keine wahre Freiheit in demselben für Alle giebt. Im Alterthum wird der Werth des Menschen durch äußere und zufällige Umstände bestimmt; er wird nicht seiner Menschenwürde wegen geachtet, er ist es nur im Verhältnisse zu der Stellung, die er in dem Staate einnimmt. Der Mensch als Mensch ist nichts; er ist nur etwas als Bürger, doch diese Eigenschaft kommt nicht jedem Bewohner zu. Vergessen wir nicht, daß, da der Zweck des Staates das Glück des Bürgers ist, der beste Staat derjenige sein wird, wo der Bürger die größte Summe von Vortheilen und Vorzügen als Entschädigung für seine politischen Tugenden finden wird. Aber, den Alten zufolge, erheischt die Uebung dieser Tugenden Mußestunden; Bürger wird man daher erst dann sein, wenn man über Mußestunden verfügen kann, d. h. wenn man keine lästige Beschäftigung hat, aus Sorge für das Dasein. Die Eigenschaft des Bürgers, sagt Aristoteles, kommt nur denjenigen zu, welche nicht zu arbeiten brauchen, um zu leben[5]). Um ohne Arbeit zu leben, muß man Vermögen besitzen; daher der Grundsatz, daß das Eigenthum den Bürger macht, und, da der Mensch nur seiner Stellung im Staate wegen achtbar wird, muß auch nur derjenige der Achtung würdig erachtet werden, der Güter genug besitzt, um nicht arbeiten zu müssen. Plato verhehlt es nicht; obgleich er für seine ideale Republik die Gemeinschaft der Güter fordert, erklärt er, daß in der bestehenden Ordnung der reiche Mensch allein als guter Bürger betrachtet werden solle. Er allein hat einen Lebenszweck, den nämlich, welchen der Mensch nicht hat, der arbeitet[6]). In Rom finden wir dieselben Grundsätze; dort knüpft sich ebenfalls die persönliche Achtung nur an das Eigenthum, an die Reichthümer, an die Zahl der Sklaven. Das Vermögen gilt als Tugend und als Rechtschaffenheit; man wird nur dann geachtet, wenn man besitzt[7]). Demzufolge ist nichts natürlicher, als der Eifer, mit dem man sich in Griechenland wie in Rom aller Mittel bediente, um Reichthum zu

[5]) Polit. III. c. 3. §. 2. p. 75.

[6]) De Rep. III. p. 168.

[7]) Horat. Sat. l. I. Sat. 1. Vers. 61. §. 62. Ein alter Dichter hatte gesagt: Ubique tanti quisque, quantum habuit, fuit. Sen. Ep. 115. l. IV. p. 96.

sammeln. Nach Cicero gebot die Weisheit, das Vermögen zu vermehren, wenn immerhin man dieses ohne Ungerechtigkeit zu thun verstand.

Die unausbleibliche Folge dieser Anschauung, nach dem Vermögen die bürgerliche Befähigung und die dem Menschen schuldige Achtung zu bemessen, war der Stolz des Bürgers der alten Staaten. Der Bürger allein ist wahrhaft Mensch; er allein kann die Tugend ausüben; für ihn allein hat der Staat schützende Bürgschaften und, wie wir es schon weiter oben gesagt haben, der Staat ist nur die Vereinigung derjenigen, welche die Eigenschaft eines Bürgers haben. Alle anderen Bewohner des Landes stehen außerhalb des Staates; in seinem politischen Egoismus stößt er sie zurück, so wie der Bürger in seinem individuellen Egoismus sie verachtet, in dem er sie jedoch zu seinem Dienste verwendet. Der Bürger, sich in dem Staate so hochgestellt sehend, dachte nur an die Größe des Vaterlandes, weil diese Größe auch die seinige war; in seinem ganzen äußeren Leben vermied er, was niedrig, servil, barbarisch war, um nur nach dem zu jagen, was seinem Namen Glanz verleihen konnte. Dieser Stolz war die Tugend, welche die Philosophen unter dem Namen der Seelengröße anpriesen; ihre Großmuth oder vielmehr Seelengröße war sehr verschieden von dem, was man in den neueren, durch den Einfluß des Christenthums umgestalteten Sprachen mit diesem Namen bezeichnet. Es war nur die Zufriedenheit des Bürgers, stolz darauf, seinem Vaterlande durch seine aristokratischen Tugenden zu dienen, sorgfältig das Decorum beobachtend und mit vollkommener Verachtung auf alle diejenigen blickend, die nicht reich genug waren, um mit ihm die Vortheile seines Titels zu theilen. Die Demuth, d. h. die niedrigere Stellung, war ein Grund der Verachtung in den Augen der alten Philosophen des Heidenthums*); auf ihrem rein äußeren Standpunkte hatten sie keinen Begriff davon, daß der Name Demuth einst einer der reinsten Tugenden gegeben werden könnte; die Gemeinheit, die Niedrigkeit der Gefühle war für sie unzertrennlich von der Niedrigkeit der geselligen Stellung.

§. 4.

Die Freundschaft. — Die Rache.

Bevor wir untersuchen, wie diese egoistische und stolze Moral des Alterthums die Demüthigen, d. h. diejenigen ansah, welche nicht

*) Z. B. Cicero, Tusc. Quaest. l. V. c. 10. t. X. p. 543.

Bürger waren, oder die man nicht würdig erachtete, es zu sein, haben wir die Grundsätze anzuführen, von welchen die Bürger in ihren gegenseitigen Verhältnissen geleitet wurden. Wir berücksichtigen nicht die geschäftlichen und öffentlichen Verhältnisse, welche durch die Gesetze geordnet und von denselben beschützt wurden, und in denen zwei Menschen sich gegenüber stehen konnten, ohne aufzuhören, sich mit der vollkommensten Gleichgültigkeit zu betrachten; wir sprechen nur von den Verhältnissen, die sich auf gegenseitige Gefühle stützten, sei es auf die des Wohlwollens, sei es auf die des Hasses.

Der Beweggrund aller Handlungen des Bürgers war der Egoismus; dieser individuelle Egoismus wurde nur von dem despotischen Nutzen des Staates beherrscht. Jedoch, wie mächtig er auch in allen Verhältnissen, wo dieser Nutzen nicht im Spiele war, gewesen sein möge, konnte derselbe doch nicht völlig das Bedürfniß der Sympathie (Mitgefühls) unterdrücken, welches die Menschen bestimmt, sich mit einander zu verbinden oder sich zu vereinigen; nur hielt er dieses Bedürfniß in engen Schranken. Das natürliche Gefühl des Wohlwollens offenbarte sich in der Gestalt der Freundschaft; aber, unvermögend die Bande des politischen Stolzes zu zerreißen, hielten die Weisesten unter den Heiden die Freundschaft zwischen den Gleichgestellten[1]) für unmöglich. Man glaubte nicht, daß Männer in verschiedenartiger gesellschaftlicher Stellung sich die Einen zu den Anderen hingezogen fühlen, und daß ein reicher und mächtiger Bürger eine innere Zuneigung für einen schwächeren oder ärmeren Mitmenschen empfinden könnten.

Man sagte wohl, daß die Uebereinstimmung der Seelen und der Tugend die Bedingungen der wahren Freundschaft seien, aber die schönsten Seiten, welche die Philosophen über diesen Gegenstand geschrieben haben, bringen nicht mehr denselben Eindruck hervor, sobald man sich an den aristokratischen Charakter der alten Tugend erinnert. Uebrigens auf den Grund der Sache gehend, ist man genöthigt anzunehmen, daß bei denen, welche am wärmsten von dem Glücke der Freundschaft reden, die letztere auf ein egoistisches Princip, auf das des Nutzens, zurückgeführt wird. Sokrates und Aristoteles betrachten sie als außerordentlich nützlich in dem Glück wie in dem Unglück[2]). Pythagoras, welchen man den Gesetzgeber der

---

[1]) Arist. Ethic. Nicom. l. VIII. p. 13. p. 364.

[2]) Xenoph. Memor. l. II. c. 4—10. t. IV. 96. Arist. Ethic. Nicom. l. VIII. c. 1 u. 6. p. 355 u. 356.

Freundschaft genannt hat, obgleich er unter den Alten derjenige ist, der dieselbe in den engsten Kreis verwiesen, wollte, außer der Gemeinschaft der Gefühle, auch die der Güter[3]). Zeno beschreibt sie als eine Gemeinschaft alles dessen, was zum Leben nothwendig ist[4]); in einem Worte, die allgemeine Ansicht war, daß man Freunde suchen müsse, weniger um dem Bedürfnisse des gegenseitigen Wohlwollens zu entsprechen, als um im Nothfalle Stützpunkte und Helfer zu haben[5]). Cicero, bei welchem wir noch andere Strahlen eines weniger egoistischen Geistes finden, gehet einen Schritt weiter; ihm ist die Freundschaft nach der Weisheit das größeste Gut, und sie ist es nicht irgend eines Nutzens wegen, sondern durch sich selbst, weil sie dem natürlichen Bedürfnisse der Zuneigung entspricht. Ihre wahre Frucht, sagt er, ist in der Liebe selbst[6]). Das Alterthum liefert einige schöne Züge einer solchen uneigennützigen Freundschaft, einer edeln Aufopferung[7]). Aber die große Bewunderung, mit welcher die Geschichtschreiber diese Beispiele anführen, beweiset, daß diese kräftigen und dauernden Freundschaften sehr selten waren. Selten widerstehen sie der letzten Probe des Unglücks. Die Dichter rufen aus, es sei ein unerwarteter Gewinn, wenn man einen Freund besitzt, zugleich an unserem Glück wie an unserem Mißgeschick theilnehmend, und ein treuer Freund in dem Unglück sei ein erfreulicherer Anblick, als ein sturmloses Meer für den Schiffer[8]). Dieses Aufhören der Freundschaft vor einem unerwarteten Mißgeschick war in Uebereinstimmung mit dem Grundsatze des gewöhnlichen Lebens, welches die Vereinigung der Freunde auf einen gegenseitigen Nutzen zurückführte. In der That, wenn der Freund nicht mehr nützlich sein kann, weswegen dann ihm die Freundschaft bewahren? Man leistete ihm Dienste als Ersatz derjenigen, welche man von ihm empfing; es war ein wohlberechneter Handel. Sobald der eine Theil

[3]) Iamblich Vita Pythag. c. 16. Franeker 1598. in 4. p. 73 u. folg.

[4]) Diog. Laert. l. VII. c. 1. u. 64. t. II. p. 786.

[5]) Plutarch's Abhandlung VII. 157. Von Maximus von Tyrus Differt. 5 u. 20 in seinen Differt. (Ausg. Reiske 1774 in 8.) t. I. p. 82 u. folg. u. p. 378 u. folg. u. die Rede 32 von Themistius in seinen Orat. p. 322 u. folg. Die allgemeine Ansicht war, daß: praesidii adiumentique causa, non benevolentiae neque caritatis, amicitias esse expetendas. Cicero de amicit. c. 13. t. XII. 224.

[6]) De amicit. c. 9. Epp. ad divers. III. ep. 13. VII. 98.

[7]) Val. Max. l. IV. c. 7. p. 223.

[8]) Eurip. Electra V. 558—560. t. II. p. 734. Orestes V. 708—709. C. I. p. 87.

nicht mehr im Stande war, dem anderen zu dienen, sah sich dieser nicht mehr verpflichtet, weder für das Eine, noch für das Andere, und in dem Augenblicke, in welchem der Freund am meisten der Hülfe bedurft hätte, verließ man denselben, ohne Gewissensbisse zu empfinden.

Man kennt die Verse des Ovid, wo er mit einem Gefühl der Traurigkeit von diesem allgemeinen Egoismus des Alterthums redet[9]). Um diese Verbindungen, welche bei dem geringsten Zusammenstoß zerstoben, zu vermeiden, bestanden die Philosophen auf der Klugheit hinsichtlich der Wahl der Freunde und auf der Nothwendigkeit, von denselben die Schmeichler zu unterscheiden; sie riethen an, nur eine kleine Zahl von Freunden zu haben, auf deren Hülfeleistung man mit Sicherheit rechnen könnte[10]). Einige trieben den Egoismus so weit, daß sie die Forderung stellten, daß man sich an Niemand anschlösse, da jeder Einzelne hinlänglich mit sich selbst beschäftigt sei und daß nichts unbequemer sei, als sich um die Angelegenheiten der Anderen zu kümmern[11]). Zur Zeit des Verfalls des Kaiserreiches war dieses der Grundsatz der römischen Gesellschaft, die, auf die höchste Stufe des Egoismus gestiegen, entsittlicht, aufgeblasen und unfähig war, ein edleres Gefühl zu haben. „Wenn du, sagt Martial, dir einen Grund des Kummers ersparen willst, schließe dich an Keinen zu fest an; du wirst weniger Freude haben, aber dagegen wirst du dir auch weniger Schmerzen bereiten[12]).“ Dem Zeugnisse des Plutarch zufolge bestand die Freundschaft, selbst in den Familien, nicht mehr; man glaubte, daß die brüderliche Liebe zwischen den Söhnen derselben Eltern nur in den heroischen Zeiten möglich gewesen sei, und in den Schauspielen sah man die nun fabelhaft gewordene Verbindung[13]). Wenn die Freundschaft, auf nutzenbringende Bedürfnisse zurückgeführt, im Allgemeinen sehr locker und unsicher war, mußte derselbe Egoismus den Abgrund des Hasses tief graben und denselben schwer überschreiten lassen[14]). Der allgemeine, von den Philosophen gebilligte und von den Gesetzgebern geheiligte Grundsatz des Alterthums war das talionische Gesetz. Man muß diejenigen belei-

[9]) Tristit. l. I. eleg. 9. V. 5. 6., t. III. p. 206. Epp. ex Ponto, II. 3. 7. sq. p. 353.

[10]) S. die angeführten Abhandlungen p. 18 not. 5.

[11]) Cicero, de amicitia c. 13. XII. p. 224.

[12]) Lib. XIII. ep. 34. t. II. p. 109.

[13]) Plutarch, de fraterno amore X. 36.

[14]) Vgl. Schaubach, das Verhältniß der Moral des classischen Alterthums zur christlichen, betrachtet durch vergleichende Erörterung der Lehre von der Feindesliebe, in den Theolog. Studien und Kritiken. Hamburg 1851. Buch I. p. 59 u. folg.

digen, die uns beleidigen, sagt Aeschylus[15]). Zur Zeit des Sokrates, wie zur Zeit Quintilians, war die Meinung, daß das Böse mit Bösem vergolten, keine Ungerechtigkeit zu nennen sei[16]). Die Weisen suchten darzuthun, daß des Vergnügens wegen, welches natürlich die Rache begleitet, diese der menschlichen Natur angemessen ist[17]); sie bemühten sich besonders zu beweisen, daß die Würde des Bürgers dieselbe erheischet; das Uebel dulden, ohne darüber entrüstet zu werden, und ohne dasselbe zurückzugeben, ist ein Zeichen serviler Niedrigkeit[18]), während der Zorn, nach einer Beleidigung empfunden, das Zeichen einer starken Seele ist, die Ursache heroischer Handlungen[19]); es ist eine Pflicht, es ist eine männliche Tugend, dem Feinde eben so viel Leides anzuthun, als man dem Freunde Dienste leisten kann[20]). Cicero findet, daß derjenige ein wahrer Ehrenmann ist, der Niemandem schadet, so lange er nicht durch irgend eine Beleidigung dazu veranlaßt wird[21]). Die Tugend besteht also darin, den Kampf nicht zu beginnen, man enthält sich den Anderen Leid zuzufügen, um sich nicht dem Ausbruche ihres Zornes auszusetzen; aber, einmal beleidigt, hört alle Rücksicht auf und wenn das Interesse von dem talionischen Rechte Gebrauch zu machen gebietet, so ist man vollkommen dazu berechtigt, wenn immerhin man dasselbe mit Maß und Ziel gebraucht, um sich selbst keinen Schaden zuzufügen[22]). Aristoteles, indem er den Zorn als eine Triebfeder zur Tugend anpreiset, will kein Uebermaß der Rache, seinem Grundsatze zufolge, daß die Tugend mitten zwischen den äußersten beiden Endpunkten stehet. Die Stoiker rathen ebenfalls, sich nicht von der Leidenschaft hinreißen zu lassen, weil sie befürchten, man möchte die Ruhe der Seele stören; man muß sich rächen, aber ohne Zorn; ihrer Ansicht nach ist dieses keine Rache mehr, sondern eine gerechte Strafe; das Uebel muß nothwendig die Strafe nach sich ziehen; dasselbe dulden, wäre eine feige Schwachheit, es hieße sich zum Mitschuldigen des Verbrechens machen, welches man unbestraft läßt. In diesem Sinne richtet sich Cicero an die Regierungsbehörden; sie würden ihrer Pflicht entgegenhandeln, wenn sie den Bitten der Angeklagten

[15]) Prometh. vinctus v. 1005, Ausg. Bloomfield. Leipz. 1822. p. 66.

[16]) Socrates bei Plato, Crito t. VIII. p. 178. — Quint. Instit. orat. l. VII. c. 4. t. II. p. 37.

[17]) Aristot. Rhet. l. II. c. 2–4. Strasb. 1570. fol. p. 157 sq.

[18]) Plato, Gorgias t. I. p. 354. — Aristot. Eth. Nicom. l. IV. c. 5. p. 75.

[19]) Aristot. O. c. l. IV. c. 2. p. 67.

[20]) Isocrates, Areopagiticus §. 42 t. II. p. 166.

[21]) Cicero, de offic. III. c. 19. XII. p. 141.

[22]) Gnomici p. 230.

nachgeben wollten, selbst wenn diese vielleicht weniger strafbar als unglücklich wären; sie sollen mit Unbeugsamkeit und mit gleicher Strenge die großen Verbrechen wie die unbedeutendsten Vergehungen bestrafen[23]). Streng genommen, mochte der römische Philosoph Recht haben; aber von dem Standpunkte der Humanität aus hatte er Unrecht; dort, wie in tausend anderen Fällen, konnte das summum jus die summa injuria werden. Wahr ist es, das Alterthum ermangelte nicht, Ermahnungen zur Vergebung und zur Nachsicht zu ertheilen; aber sie wurden durch denselben Stolz herbeigeführt, welcher den Zorn und den Haß rechtfertigte. Nichts war dem Geiste des Alterthums angemessener, als dem Bürger vorzuschreiben, sich dem Feinde gegenüber, der ihn beleidigte, stark zu zeigen und zu vermeiden, von ihm besiegt oder entehrt zu werden; seine Seelengröße konnte er auf zweierlei Arten kundgeben, sei es die Beleidigung rächend, sei es dieselbe verachtend; je nach den Umständen und der gesellschaftlichen Stellung des Beleidigers, nahm man seine Zuflucht zu dem talionischen Rechte, oder man sah davon ab, dem Hasse freien Lauf zu lassen; man rächte sich, wenn man im entgegengesetzten Falle als feig angesehen worden wäre, man blieb ruhig, wenn das Interesse der männlichen Würde es erforderte, sich über die Beleidigung durch stolze Verachtung zu erheben. Immer sich zu rächen, betrachtete man als der griechischen Bildung und dem römischen Ernste entgegen; man bezeichnete eine solche Handlungsweise als eine barbarische[24]) als eine fremde; sie war ein Zeugniß einer schwachen und kleinlichen Seele[25]), nichts schien eines großen und ausgezeichneten Mannes würdiger als das Vergessen der Beleidigungen so wie die Milde[26]). Je höher der Bürger im Staate gestellt ist, um desto weniger kann die Beleidigung bis zu ihm hinaufreichen, um desto weniger kann sie auch der Achtung schaden, womit seine Mitbürger ihn umgeben, eben so wenig wie der Meinung, welche er von seinem eigenen Verdienste hat. Für diese Menschen, welche sich um so stärker fühlten, als sie mit Stolz erfüllt waren, waren die Rathschläge der Weisen bestimmt, sich im Zorne zu beherrschen, mit Stillschweigen den Beleidigungen zu begegnen und sich über die niedrigen Dinge zu erheben, welche den Weisen nicht beschäftigen dürfen. Dieser soll sich mit der Reue des Beleidigers begnügen[27]);

---

[23]) Pro Murena, §. 30 t. V. 36.

[24]) Euripid. Hecuba V. 1069. I. p. 49.

[25]) Juvenal. Sat. XIII. 189 u. folg. p. 149.

[26]) Cicero, de off. I. 25. XII. 40.

[27]) O. c. l. I c. 11. p. 18.

er wird sich vielleicht selbst entschließen, sich mit ihm zu versöhnen; er wird die ersten Schritte thun, indem er etwas von seinem Rechte dahingiebt und auf die Beleidigungen mit verdoppelten Wohlthaten antworten wird; dieses jedoch wird er erst dann thun, wenn ihm daraus irgend ein Nutzen erwächset[28]). Eine solche Verzeihung, nicht durch die Liebe erzeugt, wird nur ein neues Zeugniß des Egoismus sein, ein Mittel mehr, dem persönlichen Interesse zu genügen. Die alten Schriftsteller führen eine Menge Beispiele an, welche alles das bestätigen, was wir über diesen Gegenstand gesagt haben. Wenn in dem Alterthum die Thaten meistens in Uebereinstimmung mit den Grundsätzen gewesen sind, welche seit der Einführung des Christenthums Geltung erlangt haben, so begnügten sich die alten Moralisten, die täglichen Erscheinungen des gewöhnlichen Lebens zu verallgemeinern (généraliser) und so als philosophische Grundsätze die Thatsachen aufzustellen, während die christliche Moral, deren Ursprung nicht auf Erden ist, über den Thatsachen steht, und diese von ihrer Höhe herab beherrschet, um dahin zu gelangen, sie zu heiligen. Die alte, ganz äußerliche Moral billigte den Zorn, den Haß, die Rache; statt sie zu bekämpfen, gab sie den heftigsten Leidenschaften als Stütze die Syllogismen; statt dahin zu streben, die Menschen zu vereinigen, vervielfachte sie die Gründe der Trennung, indem sie dieselben billigte; wir sind daher in vollem Rechte, zu wiederholen, daß sie sich nicht von der Erde losreißt und daß der Egoismus der Hauptgrundsatz derselben ist. Die Fortsetzung unserer Arbeit soll diese Behauptung immer mehr und mehr bekräftigen.

Zweites Capitel.

Die Familie.

§. 1.

Die Frauen. — Die Ehe.

Im Vorhergehenden haben wir gesehen, daß das Alterthum, der Individualität an und für sich keine Rechnung tragend, kein richtiges Maß für die Würde des Menschen hat. Da das Individuum in dem Staate aufgeht, so hängt sein Werth nur von äußeren Zufälligkeiten ab. Um seiner Stellung als Bürger zu entsprechen, muß es fähig sein, an der Regierung, so wie an der Vertheidigung des Staates theilnehmen zu können; dieses aber fordert Tugenden, die

[28]) O. c. l. II. c. 18. p. 99. Comp. Valer. Max. IV. 2. p. 198.

man nur ausüben kann, wenn man Herr seiner Person, seiner Zeit, seiner Handlungen ist, und übrigens die Kraft des Körpers besitzt. Diejenigen, welche weder die körperliche Kraft besitzen, noch den Reichthum, der die Freiheit giebt, haben die Mittel nicht, um tugendhaft zu sein, sie sind nicht im Stande, dem Staate unmittelbar Dienste zu erweisen; folglich stößt sie dieser von dem Glücke aus, welches er dem Bürger zuzusichern behauptet, sie haben keinen rechtlichen Platz in der öffentlichen Gemeinschaft. Eben so wenig finden sie ihre Stelle in den Systemen der Philosophen; die alte Moral kennt sie nicht, oder wenn sie dieselben kennt, so geschieht dieses nur, um sie zu verachten, um das Recht der Gewaltigen zu rechtfertigen, dieselben allen Forderungen ihres Egoismus dienstbar zu machen. Die Bevölkerung des Staates wird folglich in zwei Classen eingetheilt: diejenigen, welche stark und frei sind und die, welche es nicht sind. Die ersten allein sind die Bürger; in die Kategorie der zweiten stellen sich die Frauen, die Kinder, die Menschen, welche von ihrer Hände Arbeit leben müssen, die Armen und Schwachen, die Sklaven; diese verachteten Classen bildeten die große Mehrheit der Menschen. Nichts desto weniger hat die Nachwelt die Freiheit der Römer und Griechen hoch gepriesen; diese Freiheit war nur das ausschließliche Vorrecht einer kleinen Anzahl von mächtigen und reichen Bürgern; die alten Republiken waren in der That die, alle Menschenrechte unterdrückenden Aristokratien. Betrachten wir nun die Stellung, welche die Bildung des Alterthums diesen Classen, welche wir die verachteten nannten, anwies; wir beginnen mit der Stellung der Frauen.

Der Heide, der in dem barbarischen Zustande nur die Kraft des Körpers schätzet, und welcher im gebildeten Staate nichts Höheres als das politische Leben kennt, wird nothwendig dahin geführt, die Frau als ein Wesen zu betrachten, welches nur auf einer niedern Stufe der gesellschaftlichen Leiter stehet[1]). Der Mann, allein frei und stark, überläßt dem Weibe Arbeiten, die er, als seiner selbst unwürdig, verachtet; sie jedoch als nützlich betrachtend, um die Dauer des Staates fortzusetzen, oder um seiner eigenen Lust zu dienen, hat er für sie nur Verachtung oder wenigstens Gleichgültigkeit. Um diese Behauptung zu bekräftigen, werden wir nicht Stellen gewisser Dichter an-

[1]) Wir theilen nicht die Ansicht von Fr. Jacobs, welcher in seinen „Beiträgen zur Geschichte des weiblichen Geschlechtes (Vermischte Schriften, Leben und Kunst der Alten. Leipzig 1830. III. 159)“ behauptet, daß in dem Alterthum die Lage der Frauen eine viel bessere gewesen sei, als man es gewöhnlich denkt.

führen, die man der Uebertreibung beschuldigen könnte; wir berufen uns nur auf das Zeugniß der Philosophen und der Gesetzgeber. Sie lehren uns, daß die Frau, welche in dem Jahrhunderte der Helden, des Homer, sich noch von der Achtung umgeben sah, die sie durch ihre Sitten verdiente, dieselbe in der Zeit der größten Bildung Griechenlands nicht mehr genießt. Ihrer natürlichen Schwachheit wegen wird sie für das politische Leben und den Kampf desselben als nicht geeignet erachtet. Das Christenthum, dieser alten Weisheit in der That beipflichtend, indem es der Frau einen friedlichern und untergeordnetern Kreis wie dem Manne anweiset, verkennt deswegen nicht die Würde ihrer Seele. Bei den Alten dagegen war die Frau unfähig, im Staate eine Stelle zu bekleiden, dadurch selbst und wie natürlich dem Geschlechte untergeordnet, welches das Vorrecht der Stärke hat. Aristoteles ist bereit, einen natürlichen Unterschied zwischen der Frau und dem Sklaven anzunehmen, und er lobt seine Zeitgenossen, daß sie den Orientalen nicht nachahmen, welche die Frau zur schändlichsten Dienstbarkeit verurtheilten; jedoch ist er selbst der Meinung, daß, wenn sie einen Willen hat, dieses ein Wille ohne Berechtigung ist, und daß, wenn sie der Tugend fähig ist, es sich um eine Tugend handelt, die von der Tugend des Sklaven[2]) wenig verschieden ist. Auch wurde die Frau in Athen während ihres ganzen Lebens als unmündig behandelt. War sie verheirathet, so war ihr Vormund oder ihr Herr, wie das Gesetz ihn nannte, ihr Gatte; hatte sie keinen Ehegatten, so wurde die Vormundschaft von dem Vater oder von einem andern ihrer Verwandten ausgeübt; sie konnte nur dann erben, wenn keine männlichen Erben vorhanden waren und die Anzahl dieser war fast immer so zahlreich, daß sie schwerlich zur Erbfolge gelangen konnte[3]). In Rom hielt man, in den Sitten wie in den Gesetzen, der männlichen Würde die körperliche und geistige Schwäche der Frauen entgegen; untergeordnet und bescheiden, sollten sie es niemals vergessen, dieser Würde die Ehre zu erweisen, die ihr gebühre[4]). Da eine solche entwürdigende Niedrigkeit nothwendig die Laster der Frau mehr wie ihre Tugenden entwickeln mußte, so glaubte man, daß diese Laster in der Natur der Frau selbst begründet wären. Man bezeich-

---

[2]) Polit. I. 1. 5 p. 4 und 25.

[3]) Cf. van Stegeren, de conditione civili feminarum Atheniensium. Zwoll 1839 p. 139 sqq.

[4]) Majestas virorum; imbecillitas mulierum, et levitas animi cf. Val. Max. l. II. c. 1. §. 6. p. 84. Caius, l. I. §. 144. p. 74.

nete sie als dem Laster mehr zugeneigt wie der Mann, begabt mit Fähigkeiten, die sie nicht hatte; man hatte nur für ihre Fehler ein offenes Auge, ohne zu bedenken, daß man sie durch das Joch, welches man ihr auferlegte, und durch die Abgeschlossenheit, in die man sie versetzte, in welcher man sie übrigens sowohl in dem Hause als in der Gesellschaft ließ, hinderte, ihre Tugenden zu offenbaren. Diese Weise die Frau zu betrachten war nicht allein die der finstern oder aufgeblasenen Geister, deren Verse uns Stobäus aufbewahrt hat[5]), es war auch die Ansicht der Philosophen Griechenlands und der Staatsmänner von Rom[6]). „Wenn die Natur uns erlaubte, ohne die Frauen zu leben, würden wir von sehr lästigen Gefährten befreit sein," sagt der Censor Metellus Numidius vor dem versammelten Volke[7]). Als in Rom, in Folge der Fortschritte einer falschen Civilisation, die Frauen es versuchten, sich frei zu machen, indem sie ihr Vermögen in eiteln und tollen Ausgaben vergeudeten und einen Theil der Ehrenbezeugungen forderten, die den Männern erwiesen wurden, schritt die öffentliche Macht ein, um das Uebel aufzuhalten; weil sie aber keinen höheren Begriff von der Natur der Frau hatte, so verfehlte sie das Ziel. Man gab ein Gesetz, welches sich auf die Verachtung eines untergeordneten Geschlechtes stützte, um die Töchter, selbst die einzige Tochter, von dem väterlichen Erbe auszuschließen[8]). Wir würden der Geschichte untreu sein, wenn wir leugnen wollten, daß sich in Griechenland und in Rom, selbst in den verdorbensten Zeiten, keine Frauen gefunden hätten, welche die Männer nöthigten, sie zu ehren; diese Ehrfurcht jedoch, die nur ausnahmsweise stattfand, kann unser Urtheil über die allgemeine Stellung der Frauen im Alterthum nicht entkräften. In der Ehe blieb die Lage dieselbe; weit davon entfernt, durch die gesetzliche Vereinigung mit einem Manne gehoben zu werden, wurde die Frau durch dieselbe noch unterwürfiger wie vorher. Wir übertreiben nicht; denn der Ansicht der Philosophen und der Gesetzgeber zufolge war die Ehe nicht ein Band der Seelen, sie war nichts Anderes als ein im Interesse des Staates geschlossener Bund, um den Staat fortzuerhalten; sie hatte keinen moralischen Werth für die Individuen, welche sie schlossen; sie war nur eine staatliche Anstalt, dazu bestimmt, dem Vaterlande Bürger zu geben.

[5]) Stobaeus LXXII. uxorem ducere non esse bonum, et tit. LXXII. vituperatio mulierum p. 277 et 307.

[6]) Plato de leg. VI. 386. Tacit. Ann. III. 33. l. I. p. 152.

[7]) Aul. Gell. I. c. 6. t. I. p. 50.

[8]) Lex Voconia. Cic. de rep. III. 7. Ausg. Lemaire p. 301.

Wer sich verheirathete, erfüllte eine Pflicht gegen den Staat; ihm kamen folglich, und nicht der Frau, die Vortheile derselben zu und diese waren rein materiell.

Nach Plato muß man, wenn man sich verheirathet, vielmehr an den Nutzen des Staates als an die persönliche Freude denken[9]). Wahr ist es, daß er neben den politischen Zweck der Ehe auch den erhabenern stellte, Diener der Götter zu erzeugen und den Namen des Vaters auf eine dankbare Nachwelt überzutragen, allein er verließ den politischen Standpunkt nicht, er wollte, daß in einem wohlgeordneten Staate die wichtigsten Gesetze dahin gehen sollten, die Ehen zu ordnen; er selbst hat ein solches Gesetz vorgeschlagen, welches zeigt, welchen geringen Werth man dem zuzuschreiben hat, was er über einen erhabenern Zweck der Verbindung zwischen dem Manne und der Frau sagt; in seinem vollkommenen Staate sollte es eine Gemeinschaft der Frauen für die Kriegerkaste geben, damit Jeder diejenige wählen könnte, von welcher er die kräftigsten Kinder für den Staat zu erhalten hoffen durfte[10]). Eine Art dieser Gemeinschaft bestand in der That in Sparta; dort wurden die Frauen auf gesetzliche Weise nur verheirathet, um dem Staate Kinder zu geben. Die Mädchen lebten daselbst mit den Männern in einem viel freieren Umgange als irgendwo anders, man wollte ihnen ebenfalls eine männliche Erziehung geben, die aber nur eine für die Alten selbst zurückstoßende Frechheit erzeugte. Wenn sie einmal verheirathet waren, sollte diese Freiheit der Frauen aufhören, um der der Männer Platz zu machen; nirgends wurde die menschliche Individualität in dieser Beziehung vollständiger und ohne Rücksicht dem Staate hingeopfert, als in Sparta. Lykurg hatte durch ein berüchtigtes Gesetz verordnet, daß ein Greis, welcher eine junge und schöne Frau habe, dieselbe jüngern und stärkern Männern überlassen müsse, und daß der Bürger, welcher Kinder zu haben wünschte, aber keine Ehe eingehen wollte, einen Mann bitten sollte, ihn während einiger Zeit seine Rechte benutzen und genießen zu lassen[11]). Solche Gesetze haben als unausbleibliche Folge die Frechheit der Sitten und die Unkeuschheit der Frauen; Euripides[12]) bezeichnet und Plato selbst tadelt diese verderbliche Folge; Aristoteles[13]) sah in derselben den hauptsächlichsten

---

[9]) De leg. l. VI. 368.

[10]) O. c. l. IV. p. 254 l. VI. p. 370.

[11]) Xenoph. De Rep. Laced. I. t. VI. p. 15.

[12]) Eurip. Androm. 575 u. folg. I. 461. Arist. Polit. l. II. c. 8. p. 61.

[13]) Arist. l. c. 2. p. 33.

Grund des Verfalls von Sparta. Mit seinem hohen Verstande hatte derselbe Philosoph erkannt, wie die von Plato vorgeschlagene Gemeinschaft der Frauen und der Güter chimärisch und dem Zweck jeder menschlichen Gesellschaft entgegen ist. Der Mensch, sagt er, kann sich ernstlich nur an dasjenige binden, was ihm als Eigenthum gehört, er sorgt nur für das, was er liebt; wenn folglich Alles gemeinschaftlich oder Gemeingut wäre, so gäbe es keine Familienbande mehr, man würde die Verwirrung entstehen sehen, von welcher Aristophanes in seiner Komödie „die Versammlungen der Frauen" ein geistvolles Bild gegeben hat. Wenn jedoch Aristoteles die platonische Gemeinschaft und die spartanische Vermischung mißbilligt, weil er der Familie eine mit moralischen Chimären unverträgliche Wichtigkeit beilegt, so bleibt er nichts desto weniger bei dem alten Begriff eines rein bürgerlichen Zweckes der Ehe stehen; die Familie soll geordnet, gebildet werden, weil sie die Grundlage der Gemeinde ist und diese wiederum der Grund des Staates. Die Ehe bleibt folglich immer nur eine politische Verbindung, eine Pflicht gegen den Staat [14]). Der Pythagoräer Ocellus Lucanus hat dieselben Grundsätze gelehrt. Für ihn ist ebenfalls die Ehe nicht für das Glück des Einzelnen eingesetzt, sondern um die Gesellschaft, von welcher die Ehegatten einen Theil ausmachen, zu erhalten und fortzusetzen, und die Eltern haben unter sich im Frieden zu leben, nur um ihren Kindern ein nützliches Beispiel zu geben und so bessere Bürger heranzuziehen [15]).

Diese politischen Rücksichten sollten die Wahl der Gattin leiten. Es war dem aristokratischen Charakter Griechenlands angemessen, daß Jeder eine Frau nur in einem, seinem eigenen gleichgestellten Range suchte; in der Republik Plato's sollte sich Keiner mit einer außerhalb seiner Classe stehenden Frau verbinden; die Gemeinschaft selbst beschränkte sich auf die höhern Classen [16]). Unter den gleichgestellten Frauen wurde die Wahl auf physische Gründe gestützt. Als Sokrates seinen Sohn über die Ehe belehrte, sagte er ihm: unter den Frauen suchen wir nur diejenigen aus, von denen wir schöne Kinder zu erhalten hoffen, und diese heirathen wir [17]). Da die Vortheile alle für den Mann, in seiner Eigenschaft als Bürger, und für die Familie waren, aus welcher er hervorging, kam das Vermögen ebenfalls in Betracht und gesellte sich

---

[14]) Polit. l. II. p. 515 sq.

[15]) De rerum natura. Lips. 1801. p. 39 sq.

[16]) De republ. V. 272 et 276. De leg. l. V. p. 294.

[17]) Xenoph. Memorab. l. II. 2. t. IV. p. 84.

als Ursache der Wahl zu den schon angeführten Gründen. Gewöhnlich war es auch der Vater, welcher an der Stelle des Sohnes wählte; daraus folgte, daß die Ehe ohne Zuneigung, ohne gegenseitige Liebe geschlossen wurde. War Leidenschaft vorhanden, so war die Sinnlichkeit der einzige Grund derselben; die Philosophen selbst kennen keine andere Liebe zwischen dem Mann und der Frau, als die sinnliche Liebe; sehr häufig war nicht einmal die Gattin der Gegenstand derselben.

In einer nach solchen Grundsätzen geschlossenen Verbindung konnte das Verhältniß zwischen den Ehegatten nichts Inniges haben. In der schönen Zeit Griechenlands und Roms gab es ernstere Ehen, gestützt auf eine wahre Liebe und auf gegenseitige Achtung; die Frau hatte als Wirkungskreis den, welchen die Natur ihr anweiset, das Innere des Hauses; sie mischte sich nicht in die lärmenden Angelegenheiten der Männer; ruhig und geachtet stand sie als Matrone, als Familienmutter, der häuslichen Ordnung vor; sie herrschte über die Diener, sie sorgte für die Erziehung der Töchter und oft selbst der Söhne[18]). Aber später kommen solche Ehen nur als seltene Ausnahmen vor, je mehr die Ansicht Geltung erhält, daß die Ehe nur eine staatliche Einrichtung ist. Die Frau hütet dann ihr inneres Hauswesen, aber sie ist nicht mehr der Gegenstand der Ehrfurcht des Mannes und der Achtung der Diener; sie muß sich natürlich als dem untergeordnet betrachten, der ihr Herr und Meister ist; sie wird in einen abgeschlossenen Theil des Hauses verwiesen, dessen Schwelle zu überschreiten sich für sie nicht schickt und wo sie einsam mit ihren Sklaven lebt, sich mit Dingen beschäftigend, die der Mann als Dienstarbeit betrachtet[19]). Aristoteles, in der That, sagt, daß es nicht in den Sitten der Griechen liege, die Gattin als auf derselben Linie mit den Sklaven stehend zu betrachten[20]), aber mit Entschiedenheit spricht er sich für die Unterwerfung unter die Gewalt des Mannes aus; dem Manne, als der Seele des Ganzen, kommt die Herrschaft zu, die Frau ist nur der Körper, der zu gehorchen hat[21]). In dem Hause herrscht der Gatte als Oberster; die Rathschläge der Frau kommen bei den zu fassenden Beschlüssen nicht in Betracht; gesetzlich betrachtet hat Alles, was er dem Rathschlage seiner Frau zufolge thut, gar keine

---

[18]) Columella, de re rust. l. XII. praef. in scriptt. rei rust. II. 467.
[19]) Corn. Nepos Praef. p. 4. Menandri, fragment. p. 90.
[20]) Polit. l. I. c. 1. p. 4.
[21]) O. c. 5. p. 24.

Wirkung, keinen Werth[22]). Bei jeder Gelegenheit sucht er, seiner demüthigen Frau gegenüber, die Würde eines freien Mannes und Bürgers zu bewahren und ihr seine männliche Majestät fühlbar zu machen; kaum läßt er sich dazu herab, mit ihr zu reden. „Giebt es Jemand," sagt Sokrates dem Aristobul, „mit welchem du weniger sprichst als mit deiner Frau?" „Niemand," antwortet der Schüler, „oder wenigstens sehr wenig Menschen[23])." War er mit einer Frau vertraulich, so war er es mit seiner Mätresse; denn die Treue, welche er von seiner Frau forderte, die er mit eifersüchtiger Wachsamkeit hütete, glaubte er seinerseits nicht selbst beobachten zu müssen.

In Rom finden wir denselben Geist und dieselben Sitten; wo möglich sind die heidnischen Begriffe von der Ehe noch härter als die in Griechenland, auf einfachere Weise in der bürgerlichen Gesetzgebung ausgesprochen. Auch dort ist das höchste Interesse der Ehe das Interesse des Staates; auch dort fesselt die aristokratische Verfassung des Staates die Freiheit des Bürgers, indem sie ihm verbietet, sich unter seinem Range zu verheirathen und besonders die Schande in eine freie Familie dadurch zu bringen, daß er ein Mitglied von servilem[24]) Ursprung in dieselbe aufnimmt. Augustus war der Erste, welcher den freien Männern, mit Ausnahme der Senatoren, erlaubte, „Freigelassene" zu heirathen; später wurde diese Verfügung sogar auf die Senatoren ausgedehnt, allein mit dem Vorbehalt, daß die Gattin nur in Folge einer besonderen Verfügung des Kaisers oder nachdem der Ehegatte seiner Senatorwürde entsagt hatte, als legitim anerkannt werden konnte; den Töchtern der Senatoren war es jedoch verboten, Freigelassene zu heirathen; solche Ehen wurden als ungültig betrachtet[25]).

Die Gleichheit des Ranges zwischen den Ehegatten, eine Gleichheit, welche das römische Gesetz forderte, verhindert es aber nicht, daß die Frau in solcher Ehe eben so untergeordnet war, als in den Republiken Griechenlands. Es ist bekannt, und später werden wir noch darauf zurückkommen, daß in dem Alterthum und ganz besonders in Rom, das Kind das Eigenthum des Vaters war, in dem Maße, daß er willkührlich darüber verfügen konnte; er konnte es tödten, und deswegen um so mehr dasselbe verkaufen. In Rom scheint bei der Schließung der Ehen der ursprüngliche Gebrauch der gewesen zu

[22]) Isaeus, De Aristarchi haeredibus §. 10. in Oratt. att. t. III. p. 121.
[23]) Xenoph. Oecon. 3. §. 12. V. 19.
[24]) Dig. l. XXIII. tit. 2. l. 49.
[25]) Dig. l. 42.

sein, daß man von dem Vater die Tochter kaufte, welche man ehelichen wollte; in dem alten römischen Rechte war eine der allgemeinsten Arten der Ehe die durch Kauf, per coemptionem, ein Gebrauch, der späterhin nur noch symbolisch[26]) bestand. Dieser Verkauf gab dem Ehegatten die „ehegattliche" (maritale) Macht; da er seine Frau gekauft hatte, wurde er der Herr und der Eigenthümer derselben, wie von jedem anderen Gegenstande, der gegen Austausch eines numerischen Werthes erlangt wurde. Außer dieser Form die Ehe zu schließen, gab es eine feierlichere, welche von religiösen Gebräuchen begleitet war, es war die Ehe durch „confarreatio;" eine dritte, einfachere und kürzere war die Ehe „per usum," wenn eine Frau, mit Zustimmung ihres Vaters, sich entschloß, während eines Jahres mit einem Manne zu leben, einzig und allein um Kinder zu erzeugen.

Diese verschiedenen Arten von Ehe, besonders die beiden ersten, hatten für die Frau Wirkungen im bürgerlichen Leben, welche neue Beweise für Das sind, was wir von dem stolzen Egoismus des Bürgers der alten Staaten gesagt haben. Durch die Ehe kam die Frau aus der Macht des Vaters in die Gewalt des Ehegatten; das Gesetz sagte, daß sie „unter seine Hand" käme[27]); auch lastete diese Hand mit unbeugsamer Härte auf der Frau. Die Frau wurde zwar mit dem Namen „Herrin" (domina), Familienmutter bezeichnet; aber das waren lächerliche Titel, da der Gatte allein die Regierung in dem Hause führte, und da die Frau in ihm ihren Herrn, selbst ihren Richter anerkannte. Wenn sie das väterliche Haus gegen das des Gatten vertauschte, ging sie, so zu sagen, von einem Vater auf einen anderen über, sie wurde so zu sagen die Adoptivtochter ihres Gatten[28]), sie blieb unwürdig wie vorher, ihre Lage blieb fortwährend eine Art Knechtschaft. Da sie zum Theil die Tochter des Ehegatten war, stand sie ganz in seiner Gewalt; er konnte über sie verfügen wie über seine anderen Kinder oder im Allgemeinen wie über irgend einen Gegenstand, der ihm angehörte; der römische Gatte konnte, wie der Spartaner, seine Frau einem Anderen überlassen oder borgen. Cato entsagte der seinigen zu Gunsten seines Freundes Hortensius; August nahm die Livia von ihrem Gemahl Tiberius Nero, obgleich sie seit

---

[26]) Man s. Königswarter, Sur le développement de la société humaine, in den Arbeiten der Akademie. Jan. 1849. p. 75.

[27]) „In manu mancipioque mariti" Aul. Gell. XVIII. c. 6. t. II. 242.

[28]) Uxor quoque quae in manu est, ... filiae loco est. Caius l. III. §. 3. p. 207.

mehreren Monaten schwanger war[29]), später noch gab es Beispiele eines solchen Handels, der für die Handelnden noch schändlicher war als für die unglücklichen Frauen, welche Gegenstand desselben waren[30]). Durch die manus, d. h. durch die Uebertragung der Macht über die Frau, gab der Vater dem Ehegatten das Eigenthumsrecht über die Güter, welche sie als Mitgift mitbrachte; der Gatte blieb der alleinige Herr derselben, selbst nach einer Ehescheidung[31]). Es gab allerdings Fälle, in welchen das Eigenthum der Frau ihrem Vater verblieb. Es war dieses der Fall, wenn er seine Tochter verheirathete, bevor er sie freigegeben hatte; in diesem Fall kam sie nicht unter die Hand des Mannes, sie verblieb selbst während der Heirath unter der väterlichen Gewalt. Der Vater behielt selbst das Recht, sie von neuem von seinem Schwiegersohn zurückzufordern[32]). Man darf vermuthen, daß diese Ehen in welchen die Frau so zu sagen nur geliehen war, seltener waren als die, in welchen sie mit Leib und Gut unter die Gewalt des Ehegatten kam; denn, dem Staatsgrundsatze zufolge, zog man namentlich das Vermögen in Betracht, wenn es sich darum handelte eine Ehe zu schließen; es kam selbst eine Zeit, in welcher dieser Beweggrund ausschließlich das Interesse des Staates überwog. Der junge Mann, welcher sich verheirathete und dem Staate einen Dienst erweisen wollte, strebte dahin, für sich selbst einen Vortheil daraus zu ziehen, indem er sich bereicherte; der Vater besonders, dessen Zustimmung unerläßlich war, kannte keinen geeigneteren Beweggrund seiner Wahl, als den Reichthum der Mitgift. Diese Mitgift machte die legitime Frau. Die, kein Vermögen besitzenden, Frauen waren gleichsam als Beischläferinnen (Concubinen) betrachtet; in einer Komödie des Plautus spricht ein Sohn mit seinem Vater von einem jungen Mädchen, das er zur Frau nehmen wollte; da es aber keine Mitgift besitzt, frägt der Vater ganz erstaunt, ob er sie als Ehegattin zu haben wünsche[33])? Die Frau, unter die Hand des Ehegatten gestellt, als Tochter ihres Gatten betrachtet, erbt sein Vermögen, wenn er kinderlos oder ohne Testament stirbt, hat er aber Kinder, so hat sie ein Kindesantheil an dem Erbgute. Der Tod ihres Mannes wird nicht der Grund ihres Rücktrittes in ihre eigene Familie; ein unauflösliches Band fesselt sie an die des Mannes; obgleich Wittwe, bleibt

[29]) Tacit. Annal. l. I. c. 10. v. l. V. c. l. I. p. 12. 250.

[30]) Tertull. Apolog. c. 39. p. 122.

[31]) Dig. XVIII. tit. 3. 1 u. 7.

[32]) Man s. das Gesetz De liberis exhibendis, Dig. XVIII. tit. 30.

[33]) Plautus, Trinummus Act. II. sc. 2. v. 93. 94. t. II. v. II. p. 161.

sie unmündig und ohne Rechte; sie wird unter die Vormundschaft der Agnaten gestellt, das heißt der Verwandten von männlicher Seite, so wie sie während der Lebenszeit des Mannes unter der seinigen gestanden hatte. Diese Vormundschaft war nicht eine weise und wohlwollende Vorsichtsmaßregel, zum Nutzen und Frommen der Frau, um ihre Rechte zu schützen und ihrer Schwachheit zu Hülfe zu kommen; sie war eine politische Maßregel im Interesse des Mannes, um nicht die Autorität zu schmälern, die er über Das hatte, was ihm angehörte, sodann auch im Interesse seines Geschlechtes, um den Fortbestand des Vermögens zu sichern, indem die Erbfolge desselben den Verwandten von Seiten des Mannes zugesichert war.

Diese Folgen der römischen Ehe, demüthigend für die unter diesem Joche seufzende Frau, trugen mächtig dazu bei, die Bande der ehelichen Verbindung zu lockern und ihr selbst die Wichtigkeit ihres bürgerlichen und staatlichen Charakters zu rauben. Schon zu Ende der Republik ließ die wachsende Gleichgültigkeit für die religiösen Gebräuche die Ehe durch confarreatio in Verfall gerathen[34]). Die Kaufehe wurde ebenfalls von Tag zu Tag seltener; die Männer und die Frauen strebten dahin, sich von den gesetzlichen Formalitäten und von den Gebräuchen des Cultus frei zu machen. Zu dieser Zeit war die allgemein geltende und übliche Schließung der Ehe die, welche am wenigsten Feierlichkeit erheischte und sich auf die Erklärung der beiden Theile beschränkte, mit einander leben zu wollen, um eine Familie zu bilden. Es war lediglich eine gegenseitige Uebereinkunft, ohne bürgerliche noch religiöse Bekräftigung (consecratio) durch welche weder der eine, noch der andere Ehegatte sich ernstlich gebunden glaubte. Die Vormundschaft selbst wurde unvermögend, durch diese Schwächung der ehelichen Bande. Durch aufeinanderfolgende Zugeständnisse, gleichen Schritt mit den Fortschritten des Sittenverderbnisses haltend, verlor die Vormundschaft viel von ihrer gesetzlichen Strenge; unter Claudius befreite selbst ein Gesetz die freigeborenen (ingénues) Frauen von der Ueberwachung der Agnaten ihrer Männer[35]); es gab nur noch von dem Magistrate, von dem Gatten oder von dem Vater gewählte Vormünder. Den Blicken der Agnaten entzogen, die um so strenger waren, als sie ihr Interesse daran hatten, konnten sich die reichen Römerinnen von nun an allen Ausschweifungen des Luxus und der Liederlichkeit hingeben; das Gesetz ließ

---

[34]) Tacit. Annal. l. IV. c. 16. t. I. 199.
[35]) Caius l. I. §. 157. p. 78.

ihnen jetzt eine gerechtere Freiheit wie früherhin, aber sie benutzten dieselbe nur, um ihren Lastern freien Lauf zu lassen. Außer dieser Erniedrigung der Frau hatte überdies die Ehe, als einfach politische Anstalt betrachtet, die Folge, daß sie den Wittwenstand in Verruf brachte und die Gesetze gegen das Cölibat herbeiführte.

Es scheint, daß bei den Griechen, mit Ausnahme der ältesten Zeiten, selten eine Frau zu finden war, welche Wittwe blieb; es war dieses eine traurige, verlassene Stellung; die Frau, darauf hingewiesen in derselben zu leben, war mehr verachtet als beklagt; auch gab es besondere Tempel, wohin die Wittwen sich begaben, um Diana zu bitten, ihnen zum zweitenmal Männer zu geben[36]). Andererseits konnte der Ehegatte, als Besitzer und Herr seiner Frau, sie vor dem Wittwenstande bewahren, indem er sie durch das Testament einem Freunde vermachte, der sie als ein Erbgut auf und annahm[37]). Waren sie arm, so wurden die Wittwen von dem Alterthum gar nicht berücksichtigt. In den ersten Zeiten der römischen Republik scheinen sie von einigen Oblasten befreit worden zu sein; aber später, als die Ehelosigkeit mit Strafen belegt war, gab es keine Ausnahme mehr für die Wittwen; einerseits unter die Vormundschaft der betheiligten Agnaten gestellt, mußten sie anderseits die Geldstrafen der Unverheiratheten bezahlen, wenn sie nach Verlauf einer gewissen Zeit sich nicht wieder verheiratheten. Die Strafen gegen die Ehelosigkeit sind scheinbar eine der sonderbarsten Thatsachen des Alterthums. In diesen Republiken, wo, wie man behauptet, die persönliche Freiheit mit so vielen Bürgschaften umgeben sein sollte, wie konnte man in denselben dieser Freiheit eine so tyrannische Maßregel entgegenstellen, die nämlich, einen Mann oder eine Frau zu zwingen, gegen ihren Wunsch in den Stand der Ehe zu treten? Aber an diesem Hindernisse finden wir nichts, was uns in Erstaunen setzen könnte; sobald das Individuum in dem Staate aufgehet, kann es keine wahre Freiheit für dasselbe geben, weil sich keine Achtung der persönlichen Rechte vorfindet. Wenn die eheliche Verbindung nur einen bürgerlichen und staatlichen Zweck hat, wenn die Familie nur im Interesse des Staates gebildet wird, so ist es offenbar, daß dieser auf die Schließung der Heirathen den größten Werth legen muß; er begünstigt sie durch die Wohlthaten, die er dem Ehegatten zufließen läßt und er fordert dazu auf, durch die Strafen, welche er auf den ehelosen Zustand, auf das Cölibat legt; er schreibt diese Strafen vor, weil die Weigerung in den Stand der Ehe zu treten,

[36]) Pausan. l. X. c. 38. §. 6. t. III. p. 694.

[37]) Demosth. pro Phormione §. 8. in Oratt. att. V. 212.

nichts Anderes ist, als eine Vernachlässigung einer Pflicht gegen den Staat, als eine Höherstellung der persönlichen Neigungen über die Bedürfnisse des Vaterlandes, also eine Kundgebung einer Unabhängigkeit, die mit dem Geiste des Alterthums unverträglich ist. In mehrern Staaten Griechenlands, besonders in Sparta, gab es gesetzliche Bestimmungen gegen die Unverheiratheten. Eben so war es in Rom, wo sie von alten Zeiten her das Verbrechen, sich nicht verheirathen zu wollen, mit Geldstrafen bezahlen mußten [38]). Diese Zwangsmaßregeln verhinderten jedoch das Uebel nicht, das sie entfernen sollten; in Rom wurde am Ende der Republik die Zahl der Junggesellen sehr bedeutend. Der Egoismus des Einzelnen machte Fortschritte im Verhältnisse der Abnahme politischer Tugenden; es folgte daraus, daß, da der Zweck der Ehe ein rein äußerer war, nicht etwa eine tiefe, innige Vereinigung der Seelen, Niemand mehr daran dachte, aus reinem Patriotismus eine Frau zu nehmen. Der Censor Metellus hatte dem Volke gesagt, daß die Ehe nur das Opfer eines besonderen Vergnügens für eine öffentliche Pflicht sei; man erinnerte sich daran; bald wurde die öffentliche Pflicht dem besonderen Vergnügen geopfert und man zog den ehelosen Stand der lebenslänglichen Verbindung mit einer lästigen Lebensgefährtin vor. In den höheren Ständen heirathete man gewöhnlich nur aus Vermögensgründen oder weil man berühmte Geschlechter erhalten wollte, während Andere, Zeugen der tollen Verschwendungssucht der römischen Frauen, und bei den Frauen nur das Vergnügen der Sinne suchend, wenig Lust hatten, sich in die Fesseln einer gesetzlichen Ehe schmieden zu lassen. Es kam so weit, daß nach den bürgerlichen Kriegen, welche Italien entvölkert hatten, Augustus Gesetze gab, welche berühmt geworden sind, um die Römer zur Schließung der Ehe zu ermuthigen, indem durch jene Gesetze den verheiratheten Männern, welche Kinder hatten, Vorrechte und Ausnahmen zugesichert wurden, während die Ehelosen (wie nicht minder die Ehegatten, welche in einem gewissen Alter keine Kinder hatten oder keine annehmen wollten) mit Strafen belegt wurden [39]). Diese Gesetze [40]), der menschlichen Natur entgegen und ihre Freiheit verkennend, waren unvermögend die Gesellschaft zu bessern. Die Sitten waren mächtiger als die Gesetze; man hätte seine Zuflucht zu wirksamern

---

[38]) Valer. Max. l. II. c. 9. p. 122. Cf. Osann. De coelibum apud veteres populos conditione. Gießen 1844. in 4°.

[39]) Aul. Gell. l. I. c. 6. t. I. p. 50.

[40]) Die Gesetze Julia et Papia Poppaea. Dio Cassius LIV. 16. t. II. p. 63.

Mitteln nehmen, d. h. der Frau ihre Würde und der Ehe einen geistigeren und reineren Zweck geben sollen. Die Moral des Alterthums aber konnte nicht bis zu dieser Höhe sich emporschwingen, welche für den Egoismus des Menschen unzugänglich ist.

§. 2.

Die Liebe. — Die Hetären und das Concubinat.

Bis jetzt betrachteten wir die Ehe in dem Sinne des Alterthums und ihre Folgen für die Frau. Es bleibt uns noch zu zeigen, wie man in Griechenland und in Rom die Frau, in Verbindung mit dem Manne außerhalb der gesetzlichen ehelichen Vereinigung stehend, ansah. In Folge des äußeren und politischen Charakters des Mannes hatten das Gesetz und die Moralisten gegen die außerehelichen Verbindungen wenig einzuwenden. Dem Manne war es gestattet, freiwillig die Frau zu mißbrauchen, er war der Herr, er hatte die Freiheit und die Kraft, welche der Frau fehlten, er sah in ihr nur ein Werkzeug, um dem Staate Bürger zu geben, oder um seinen Lüsten zu dienen. Die Alten haben oft von der Liebe gesprochen, die Dichter haben sie besungen und die Philosophen haben darüber gestritten; allein es war nicht jenes innige und keusche Gefühl, welches, aus dem tiefsten Innern unsers Wesens hervorgehend, zwischen zwei Seelen eine sanfte, ruhige, uneigennützige Sympathie erzeugt, die allen Widerwärtigkeiten widerstehet und selbst den Tod überlebt; solche Liebe konnte der Egoismus des Alterthums nicht begreifen, höchstens bemerkte er einige Strahlen derselben in weiter Ferne. Was man Liebe nannte, war nur die Leidenschaft und die sinnliche Begierde; die Alten reden häufiger von ihrer Wuth als von ihren Reizen; sie besiegen die Heftigkeit derselben, welche den Geist irre leitet und den Willen unterjocht, sie behaupten, daß sie von einem in Wahnsinn gerathenen Gott entzündet sei, der seine unwiderstehliche Macht über die Götter und über die Menschen ausübt und selbst über die Thiere, welche die Erde und das Meer bevölkern[1]). Dieser letzte Zug beweiset mehr wie alles Andere, daß die Sinnlichkeit allein der Grundsatz der Liebe im Alterthum war. Darum fordern auch ernstere Philosophen, daß man die Liebe vermeide; der

[1]) S. z. B. Amores etc. von Ovid; die den Dichtern entnommenen Stellen bei Stobäus t. I. 63 u. 64 p. 238 etc. Die erotischen Romane der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt — Appian, „Halieut" IV. 37 u. 39. p. 41 in opp. Ven. Ald. 1517. 8.

Weise giebt sich ihr nicht hin, weil sie, indem sie die Seelenruhe störet, ihn zum Sklaven des Körpers [2]) macht, weil es eines freien Mannes unwürdig ist, sich von einer Frau abhängig zu machen; nach Cicero giebt es keine erbärmlichere Knechtschaft [3]).

Vielleicht möchte man uns die platonische Liebe entgegenhalten, welche von dem Mittelalter an bis auf unsere Zeit so sehr gerühmt wurde. Man stellte diese Liebe als das Ideal der reinsten Verbindung der Seelen dar; man machte daraus, Gott weiß, welchen poetischen und contemplativen Mysticismus. Unglücklicher Weise kennt Plato selbst nichts von allem dem. Die Veranlassung zur Erfindung dieser platonischen Liebe ist sicher die in dem „Mahle" eingeschaltete Erzählung von den beiden Hälften, die sich suchen und die sich auf geheimnißvolle Weise zu einander hingezogen fühlen [4]); wenn man jedoch den Inhalt dieser Erzählung genauer prüft, so scheint er mehr eine Ironie, als der Ausdruck einer innigen Ueberzeugung zu sein. Die Liebe, von welcher in dem „Mahle" geredet wird, und zwar auf eine der Dichter würdige Weise, ist nur eine philosophische Liebe, zu welcher man sich erhebt, wenn man von der irdischen Liebe ausgehet, welche so zu sagen eine niederere Stufe derselben ist. Was nun die letztere anlangt, so ist sie nur die sinnliche Liebe, Plato kennt keine andere zwischen dem Manne und der Frau; der Charakter des Eros ist nur die Begierde zu erzeugen; die ganze Theorie Plato's beruhet nur auf diesem Gedanken, eigen einer Civilisation, die sich in der äußeren Natur verloren hat und welche den physischen Kräften nicht traut. Nach Plato giebt es zwei Arten Liebe, je nachdem man das Eine oder das Andere erzeugen will; die sinnliche Liebe und der edlere Wunsch, etwas in dem Gebiete der Vernunft zu erschaffen, das ist die wahre Liebe, nämlich die Liebe für das Schöne und Gute, fruchtbar an erhabener Schöpfung; nur der Philosoph empfängt dieselbe, sie schließt die andere Art der Liebe nicht aus, diese scheint ihm, als erster Ausgangspunkt und erste Stufe, selbst unentbehrlich. Auch erzählen die alten Schriftsteller, daß Plato nicht immer auf der Höhe der philosophischen Liebe stehen geblieben ist und daß er die weniger abstracten

---

[2]) Cicer. Tusc. Quaest. l. IV. c. 32 sqq. t. X. p. 523 sqq.

[3]) Parad. V. XII. p. 262.

[4]) Sympos. p. 474. Leider können wir die Ansicht von H. Saint-Marc-Girardin in seinem Cours de littérature dramatique nicht billigen. Par. 1849. in 12. t. II. p. 382 sqq.

Freuden einer niederern Liebe nicht verschmähet hat [5]). Will man übrigens wissen, wie wenig Gefühl Plato hatte, so erinnere man sich nur an seine Theorie der Gemeinschaft der Frauen in seiner „vollkommenen Republik". Er und mit ihm das ganze Alterthum erkennen schließlich keinen anderen, als den physischen Zweck der Verbindung des Mannes mit der Frau in der Ehe an, dieser Zweck wird höher gestellt, weil man demselben eine politische Bestimmung zugesellt. Aber die Gefühle des Herzens haben damit nichts zu schaffen; wenn der Mann Wünsche hat, so sind es nur die der Sinne, empfindet er eine Leidenschaft, so hindert ihn kein moralischer Grundsatz, dieselbe zu befriedigen; in dieser Beziehung herrscht die Natur in ihrer vollen Kraft; die Philosophie und das Heidenthum, weit davon entfernt, sie zurückzuhalten, rechtfertigen und fördern sie. Eine Classe von Frauen benutzte diese Umstände, um sich der ehelichen Knechtschaft zu entziehen und um über die Männer einen Einfluß und eine Macht zu erlangen, welche die wirkliche Gattin nicht besaß. Es war dies die Emancipation der Frau in dem Sinne des heidnischen Alterthums; noch in unseren Tagen giebt es Verbesserer der Gesellschaft, welche keine andere fordern. In Griechenland besuchten schon, in der blühenden Zeit in welcher die Wissenschaften und die Künste mit einer, an unsterblichen Kunstwerken fruchtbaren Begeisterung gepflogen wurden, die hervorragendsten Staatsmänner, die Philosophen, die Dichter, die Magistratspersonen, die Staatsleute die Hetären und standen unter dem gefährlichen Einflusse ihrer Reize. Frei in ihren Bewegungen, vermengten sich diese, nicht zur traurigen Abgeschlossenheit in den Gynäceen verurtheilten Frauen, mit den Männern, hörten die Lehren der Weisen an, bildeten ihren Geschmack in der Unterhaltung mit Künstlern und mit Dichtern, welche ihrerseits an den Reizen jener sich begeisterten, und gaben sich so selbst einen Unterricht, welchen die Sitten des Alterthums dem keuschen jungen Mädchen oder der ehrbaren Gattin versagten. Der Gatte, welcher nicht wußte, was er mit seiner Frau reden sollte, die fast gar nicht unterrichtet und zu einer untergeordneten Stellung verurtheilt war, entschädigte sich für seine häusliche Langeweile durch die lebendige und geistreiche Unterhaltung mit einer Buhlerin. Der Umgang mit denselben, weit davon entfernt getadelt zu werden, wurde mit außerordentlicher Nachsicht beurtheilt, die Leidenschaft, welche in der öffentlichen Meinung und in den Gesetzen ein Hinder-

[5]) Cicero, Tusc. Quaest. IV. 34. t. X. 1524.

niß finden sollte, fand dagegen in demselben eine gefällige Freiheit. Es ist wahr, die Stellung oder der Stand einer Hetäre war öffentlich verachtet, allein dieses hinderte ernste Philosophen, oder ausgezeichnete Staatsmänner nicht, ihre Stunden zu den Füßen einer Phryne oder einer Aspasia zuzubringen. Sie hörten auf ihre Rathschläge [6]) oder sie ertheilten ihr ernste Lehren über die Mittel, den Werth ihrer Begünstigung zu vermehren [7]). Zwei Athener stritten einst um eine Hetäre, berühmt durch ihre Schönheit und ihre Reize. Der Streit wurde vor die Richter gebracht; sie entschieden, daß die beiden Liebhaber den Gegenstand ihrer Wünsche abwechselnd besitzen sollten [8]). Dieses Urtheil empöret uns, allein es war nur Gerechtigkeit in den Augen eines Volkes, welches von der Leidenschaft eines sinnlichen Lebens beherrscht wurde und die Würde der Frauen nicht kannte. Nirgends vielleicht waren die Hetären zahlreicher, als in Korinth; sie besorgten den Götterdienst in einem Tempel der Aphrodite, ein Umstand, welcher noch im zweiten Jahrhundert nach Chr. G. die Ansicht rechtfertigen sollte, daß Korinth die liederlichste aller Städte Griechenlands sei [9]). In diesem Lande hatte der verheirathete Mann, welcher wenig an seiner Frau hing, noch andere Freiheiten. Nichts hinderte ihn, Sklavinnen seines eigenen Hauses als Beischläferinnen zu haben; das Einzige, was das Gesetz der Moral einräumte, war, daß es die aus solchem schändlichen Umgange hervorgehenden Kinder ihrer bürgerlichen Rechte beraubte; aber der Vater konnte sie adoptiren, oft theilten sie selbst die Liebe der Ehegattin, indem sie von ihr mit den legitimen Kindern auf eine Stufe gestellt wurden. Rom bietet uns denselben Anblick dar. Von dem letzten Jahrhundert vor Chr. G. an lockerte sich die alte Strenge der Sitten in allen Ständen der Gesellschaft. Nicht das Volk allein läuft in das Lupanar, wo ein gemeiner, verruchter Leno ihm seine Sklavinnen und oft seine eigenen Töchter überläßt, der Reiche, der Patrizier, der Senator verlieren sich ebenfalls in solchen Höhlen, oder sie suchen die Gesellschaft von Frauen auf, die auf einer nicht so niederen Stufe stehen, gleich den Hetären Griechenlands. Es waren Tänzerinnen, Mimen, Flötenspielerinnen oder Harfenmädchen, zuweilen auf eigene Rechnung lebend, theilnehmend an den Saufgelagen der jungen Römer aus großen

---

6) Man s. das XII. Buch des Athenäus t. V.

7) Sokrates an Theodota. Xenoph. Memor. III. 11. t. IV. 187 sq.

8) Pseudo-Demosth. In Neaeram §. 45 u. folg. Oratt. att. t. V. 556.

9) Dion. Chrysost. (Or. 37. t. II. p. 119.) sagt den Korinthern: „*Πόλιν οἰκεῖτε τῶν οὐσῶν τε καὶ γεγενημένων ἐπαφροδιτοτάτην.*“

Familien, deren Vermögensumstände sie durch ihre Forderungen des Luxus zerrütteten; es waren die Lesbia, die Delia, die Cynthia der schamlosen Dichter des Zeitalters des Augustus, die eine nach der anderen ihrer unkeuschen Schmeicheleien wegen besungen, oder schmachvoll verlassen, je nach der Laune solcher unreinen und vorübergehenden Liebe. Ernstere Männer, welche die Würde ihres Standes oder der Glanz ihres Namens vor so tiefer Erniedrigung bewahrte, sahen nichts Entehrendes darin, mit Concubinen zu leben; schon Sallust erwähnt mit Schmerz diese Auflösung der alten Sitten der Republik [10]). Im Zeitalter des Augustus stieg die Unordnung in dem Maße, daß das öffentlich geduldete Concubinat durch Gesetze anerkannt und regulirt wurde. Statt es zu unterdrücken, schuf man demselben so zu sagen eine gesetzliche Stellung, man nannte „unrechte Ehe" (noces injustes) den gewöhnlichen Umgang mit einer Frau, welche aus einer niedrigeren Classe war, als die, aus welcher man, dem Gesetze zufolge, eine Frau zu wählen berechtigt war. Das Concubinat wurde eine erlaubte Verbindung, verschieden jedoch von der legitimen Ehe, indem es den Mann zu keiner Pflicht zwang, da es ihn unter kein Gesetz über den Ehebruch stellte, ihm die volle Freiheit ließ, die Frau zurückzuschicken, an die er sich gehalten und dieser und ihren Kindern kein Recht in der Familie des Vaters verlieh. Die Kinder waren uneheliche, ausgeschlossen von der gesetzlichen Erbfolge [11]). Dieses den freien Sitten des Zeitalters gemachte Zugeständniß nahm den Gesetzen des Augustus gegen das Cölibat alle Kraft, so wie nicht minder denjenigen Gesetzen, welche die Heirath mit Frauen untergeordneter Stellung verboten. Es folgte daraus, daß von nun an das Concubinat keine Schande mehr war. Diejenigen, welche bei den Alten als Beischläferinnen (Concubinen) bezeichnet worden waren, bekamen den schicklichern Namen von „Freundinnen" [12]), man errichtete ihnen Grabmäler, auf welchen man ihre Eigenschaft bezeichnete, ohne gegen die Sitten zu verstoßen; es kam selbst vor, daß man auf demselben Marmor den Namen der Gattin mit dem der Concubine vereinigte, die ihr nach ihrem Tode gefolgt war [13]). Der Gesetzgeber begnügte sich damit, den Römern

[10]) Salust, de bello Catil. c. 13. p. 23. — Seneca, de ira II. c. 8. 36.

[11]) Dig. XXV. tit. 7. l. 3. u. XLVIII. tit. 5.

[12]) Nunc vero nomine amicam, paulo honestiore, concubinam appellari. Paul in Dig. l. I. tit. 16. 144.

[13]) Concubina mei amantissima. Gruter. t. I. 640 no. 8. p. 631 no. 5. etc.

zu verbieten, mehr wie eine Concubine, oder neben der gesetzlichen Gattin eine solche zu haben. Besonders nach dem Tode der ersten Frau wählte der Gatte eine „Freundin", um den Formalitäten und den Schwierigkeiten einer zweiten Heirath zu entgehen. Während der ganzen Zeit des Kaiserthums lebten die durch ihre Tugend ausgezeichnetsten Kaiser, die angesehensten Männer, die Vespasiane, die Marc Aurele öffentlich in Verbindungen dieser Art. Die öffentlichen meretrices (H....) wurden einzig und allein in die Zahl der mit Schande bezeichneten Menschen [14]) gerechnet. Um versuchsweise ihre Anzahl zu vermindern, erniedrigte sie Domitian noch mehr, indem er ihnen das Recht nahm, Erbschaften oder Vermächtnisse annehmen zu können [15]); es war dies aber eine erfolglose Maßregel gegen ein schon tief wurzelndes Uebel. Der Staat, zu schwach, um dieses schändliche Gewerbe zu unterdrücken, das ehedem wie heute nur eine Anwendung der heidnischen Begriffe von der untergeordneten Stellung eines schwachen und verachtungswürdigen Geschlechtes war, duldete es seit lange und suchte selbst daraus Nutzen zu ziehen. Schon Solon hatte in Athen öffentliche schlechte Häuser errichtet und hatte die Frauen, welche in denselben wohnten, mit einer Steuer belegt, deren Ertrag ihm dazu diente, der „herumschweifenden Venus" (Venus vagabonde) einen Tempel zu errichten [16]); nach ihm verpachtete die athenienſische Regierung die jährliche Einnahme an Privaten [17]). In Rom erhob der Fiscus, von der Zeit des Caligula an, eine ähnliche Steuer; Alexander Severus, einer der sittlichsten Kaiser, wollte, da er diese auf die gemeinste Niedrigkeit gesetzte Abgabe nicht abschaffen konnte, daß sie wenigstens nicht in den öffentlichen Schatz flösse, sondern lediglich für den Unterhalt des Circus und der Amphitheater verwendet würde [18]). Es ist schmerzlich, sagen zu müssen, daß diese abscheuliche Abgabe in der christlichen Zeitrechnung des Kaiserthums fort erhoben werden mußte und daß dieses noch heute geschieht. Wann wird der Einfluß des Christenthums stark genug sein, um sie verschwinden zu lassen, zugleich mit dem Stande, welchen es mißbilligt und den es anerkennt, indem es denselben mißbilligt?

Was noch mehr als diese Steuer die grenzenlose Verdorbenheit der römischen Sitten und die Verachtung der Gesetze und der Ma-

---

[14]) Quint. Institut. orat. l. VI. c. 3. t. I. p. 375.

[15]) Sueton. Domit. 8. 381. — Dig. XXII. tit. 5. l. 3. §. 5.

[16]) Athen. XIII. 25. t. V. p. 56.

[17]) *Πορνικὸν τέλος.* Aeschin. contr. Timarchum in Oratt. att. III. 289.

[18]) Lamprid. Al. sev. 24. in scriptt. hist. aug. t. I. 274.

gistratspersonen gegen die Frau beweist, sind die Urtheile der Richter, welche bei den Verfolgungen gegen die Kirche die Christinnen zu dem Lupanar verurtheilten, oder sie der wilden Rohheit der Henker oder der Gladiatoren überlieferten. Die Acten der Märtyrer führen zahlreiche Beispiele dieser eben so grausamen als feigen Gerechtigkeitspflege an, die den christlichen Jungfrauen keinen Mittelweg zeigte, als sich entweder der Prostitution hinzugeben, oder Christum zu verleugnen[19] [20]. Es war dies um so schändlicher, und bezeugt um so mehr die Verachtung der Heiden, nicht nur des Christenthums, sondern der menschlichen Würde der Frau, als sie die große Ehrfurcht kannten, welche die Christen für die Keuschheit hatten[21]. „Du warst eine H...," sagt der Richter zur heiligen Afra, „so gehe hin den Göttern zu opfern, der Gott der Christen kennt dich nicht, du bist seiner unwürdig[22]." Die christlichen Jungfrauen würden es tausendmal vorgezogen haben, ihren Körper den wilden Thieren Preis zu geben; aber ihr Heldenmuth war noch erhabener, indem sie ihrem Glauben einen viel köstlichern Schatz als das Leben opferten[23].

§. 3.

Der Ehebruch und die Ehescheidung.

Man sieht wohl leicht ein, daß unter der Herrschaft solcher Ansichten über die Frau und über die Ehe, der Ehebruch, der von einem Manne begangen wurde, von den Alten nicht mit großer

---

[19]) Euseb. Hist. eccles. VI. c. 5. p. 207. — De martyr. Palaest. c. 5. 8. p. 326.

[20]) Pallad. Hist. Laus. c. 3. p. 18. — Im Jahre 304 wurde die heilige Irene verurtheilt: „per satellites ... et publicum carnificem in lupanari nudam statui praecipio, e palatio singulis diebus panem unum sumentem satellitibus ipsis non permittentibus te illinc discedere. (Acta Mart. Ruinart p. 395.) Man sehe auch Acta S. Theodorae p. 379. — Prudentius sagt von der heiligen Agnes:

Hanc in lupanar tradere publicum
Certum est, ad aram ni caput adplicet.
(Peristeph. hymn. 14. 25.)

Aut sacrificare virginem aut lupanari prostitui jubent. (Ambros. de virgin. l. II. c. 4. §. 23. t. II. p. 168.)

[21]) Tertull. Apolog. c. 50. p. 163.

[22]) Ruinart. Acta Mart. p. 455.

[23]) Excedunt ecce in pace tutae cum gloria sua virgines, venientis Antichristi minas et corruptelas et lupanaria non timentes. Cypr. de mortal. p. 233.

Strenge behandelt werden konnte. Der moralische Charakter der Ehe war in dem politischen und bürgerlichen Charakter derselben aufgegangen; der Ehebruch wurde folglich nur als ein Eingriff in die Rechte des Mannes angesehen, als ein Angriff seines Eigenthums, welcher die Verwirrung in sein inneres häusliches Leben brachte, dessen einziger Herr er allein war. Auch war eine unmittelbare Rache gestattet; in Griechenland wie in Rom durfte der Ehegatte seine ehebrecherische Frau ungestraft tödten, so wie den Mann, mit welchem sie den Ehebruch begangen hatte [1]). Wenn er nicht selbst seine beleidigte Ehre rächen wollte, hatte er das Recht, seine Frau anzuklagen. Dies war ein Recht des Mannes (droit viril). Die Frau hatte dieses Recht nicht; sie konnte gegen ihren Ehegatten nicht klagen, wenn er die eheliche Treue brach [2]). Der Gatte, welcher sich an einer Sklavin vergriff, oder der das Lupanar besuchte, beging keinen Ehebruch, denn solche Frauen waren „unwürdig" und mit Schmach bedeckt, man durfte sich derselben, ohne ein Verbrechen zu begehen, bedienen; sie waren Sachen, Werkzeuge, Spielzeuge, welche der gesetzlichen Gattin keinen Schaden bringen konnten, auch hatte sie kein Recht, sich darüber zu beklagen, sie konnte das Einschreiten der Gerechtigkeit nur dann fordern, wenn der Mann eine Concubine hatte, denn die öffentliche Meinung und das Gesetz machten einen sorgfältigen Unterschied zwischen dieser und einer meretrix [3]). Der Stolz der Männer forderte, daß man mit aller Strenge gegen die ehebrecherische Frau verfahre; aber es wäre ein Eingriff in die männliche Würde gewesen, wenn man sie ihrerseits hätte bestrafen wollen. Wir sind Männer, sagten sie, wie könnte die Würde unseres Geschlechtes es zugeben, daß wir uns unter dieselben Strafen stellen sollten, womit die Frauen belegt werden, wenn wir nicht mit unseren Ehegattinnen

---

[1]) Xenoph. Hiero c. 3. t. V. p. 239. — Pausan. IX. c. 36. §. 4. III. 424. Quint. declam. 347. t. III. p. 335.

[2]) Lex Julia. Corp. Jur. l. IX. tit. 9. l. 4 sq.

[3]) Apud illos (sc. paganos) viris impudicitiae frena laxantur et solo stupro atque adulterio condemnato, passim per lupanaria et ancillulas libido permittitur, quasi culpam dignitas faciat, non voluntas. Hieron. ep. 77. t. I. p. 459. Sed dicet, nescio quis: meretrix non est quam habeo, concubina mea est. O, sancte Episcope, meretricem fecisti concubinam meam! ... Sed dicis: ancilla mea concubina mea est, numquid ad uxorem alienam vado? numquid ad meretricem publicam vado? Annon licet mihi in domo mea facere quod volo? — August. sermo 224. §. 3. t. V. p. 674 — 675.

zufrieden sind [4])? Diese mußten ohne Murren sich mit solcher demüthigenden Stellung begnügen, man lehrte ihnen eine vollständige Abhängigkeit; sie mußten sich überzeugen, daß die „Würde" des Mannes höher stand, als jeder Angriff und daß sie alle Verirrungen rechtfertigte. Wenn eine Frau darüber betrübt war, zu sehen, daß ihr Mann die Hetären besuchte, tröstete man sie damit, daß man ihr sagte, die Tugend der Frauen bestehe nicht darin, die Männer zu überwachen, sondern sich in ihre Wünsche zu fügen. Dieser lächerliche Trost wurde von einer Frau selbst gegeben, von der Theane, der Gattin des Pythagoras [5]). Die Nothzucht und der Raub (Entführung) wurden mit derselben Nachsicht bestraft, wie der Ehebruch. Kaum war es für ein junges Mädchen eine Schande, sich verführen zu lassen [6]); die Nothzucht galt nur als eine Ueberschreitung der, das Eigenthum des Vaters betreffenden Rechte; sie wurde völlig durch die Heirath ausgelöscht. In Athen bestrafte man die Entführung als eine nur geringe Beleidigung, und zwar durch Geldstrafen; in Rom, wo in den Jahrhunderten des Verfalls nichts häufiger war, als die Entführung, selbst von verheiratheten Männern begangen, durfte das entführte Mädchen den Tod des Räubers (Entführers) fordern oder Genugthuung durch die Heirath mit demselben [7]). Das hieß aber weniger das Verbrechen bestrafen, als die Entscheidung derjenigen überlassen, welche meistens weniger ein Opfer der Entführung, als an derselben betheiligt war. Die Folge aller dieser Grundsätze und gesetzlichen Bestimmungen, welche, hinsichtlich der Stellung der Frauen und ihres Verhältnisses zu den Männern befolgt wurden, war die Abnahme des sittlichen Gefühls bei einem Geschlecht, dessen Schicksal inniger mit dem Glücke der Gesellschaft zusammenhängt, als das heidnische Alterthum es vermuthete. Die Laster der Männer, welche das Gesetz duldete und welche die Moral der Philosophen nicht mit Entschiedenheit verurtheilte, wenn sie dieselben nicht rechtfertigte, wurden der Vorwand, die Laster der Frauen zu entschuldigen. Wenn der Ehegatte ungestraft die eheliche Treue brach, warum hätte die Gattin allein die Fesseln derselben tragen sollen? warum hätte sie sich selbst versagen sollen, was er, der Mann, ohne

---

[4]) Aug. de conjug. adult. II. c. 8. t. VI. 299.

[5]) Theano ad Nicostratum, in mulierum grae. fragm. p. 228.

[6]) Plutarch. Quaest. sympos. I. VII. Quaest. 8. c. 3. t. XI. p. 326.

[7]) Id. Vita Solonis c. 23. t. I. 227. — Quint. declam. 262. t. III. 69.

Verbrechen und ohne Schande zu thun sich erlaubte [8])? Von dem Augenblicke an, wo in Griechenland und in Rom die alte Strenge aufhört, wo die politischen Tugenden abnehmen, um durch den persönlichen Egoismus ersetzt zu werden, indem sie sich freimachen von den Banden, welche sie an den Staat fesseln, von diesem Augenblicke an stürzen sich die verheiratheten Frauen selbst in den Abgrund einer ausgearteten Emancipation, eröffnet durch die Hetären und die Concubinen. Die Begriffe, welche sie von der Kunst und der Literatur der Griechen erhalten, machen sie, statt ihren Geschmack zu läutern, mit dem Laster vertraut. Die Zeiten waren vorbei, in welchen die weniger verdorbenen Römer ihren Frauen und ihren Töchtern die Philosophen und die Dichter Griechenlands zu lesen verboten, aus Furcht, daß sie sich derselben weniger bedienen möchten, die Weisheit daraus zu lernen, als um in denselben Lehren der Schamlosigkeit zu suchen [9]). Von jetzt an lesen sie die Werke der Griechen mit Eifer, nebst den Dichtern, entzückt und begeistert sie die Republik des Plato. Während sich die Männer jener Hirngespinnste dieses großen Philosophen über die Gemeinschaft der Frauen als Schutzmauer bedienen, um ihre veränderlichen und vervielfältigten Liebesverhältnisse zu rechtfertigen [10]), bemächtigen sich die Frauen ihrerseits derselben, um sie als Beweisgründe für ihre ausschweifenden Sitten anzuführen [11]). Kein Gefühl der Pflicht scheint sie fernerhin an ihre Familien zu knüpfen; indem sie den Haushalt und die Beaufsichtigung der Kinder Sklavinnen überlassen, die eben so verdorben sind, wie sie selbst, beschäftigen sie sich nur mit Putz und Luxus, mit Liebhabern und mit Papageien, mit Circusspielen oder mit Abentheuern des Lupanar; es giebt nichts, das sie sich nicht erlauben, nichts, das ihnen eine Schande zu sein scheint [12]). Wenig Ehen bleiben rein [13]), eine keusche Gattin wird als eine Erscheinung be-

---

[8]) Quae iniquitas effecit profecto, ut essent adulteria, faeminis, aegre ferentibns, praestare se fidem non exhibentibus mutuam caritatem. Denique nulla est tam perditi pndoris adultera, quae non hanc causam vitiis snis praetendat, injuriam se peccando non facere, sed referre. Lactant. Div. inst. VI. 23. t. I. p. 501.

[9]) Seneca, Consol. ad Helviam c. 16. t. I. p. 139.

[10]) Comp. Hieron. ep. 69. t. I. p. 415.

[11]) Epict. Fragm. 53. t. III. p. 84.

[12]) Man s. die 6. Satire von Juvenal, deren kurzer Sinn der ist: „Nil non permittit mulier sibi, turpe pntat nil. Vers. 457. p. 79.

[13]) Tacit. Ann. III. 34. t. I. p. 154.

trachtet, die ihrer Seltenheit wegen in Erstaunen setzt [14]). Geistvolle Frauen aus den ersten und edelsten Familien wünschen in das Verzeichniß der öffentlichen meretrices eingeschrieben zu werden, um nicht des Ehebruchs wegen aufgesucht und angeklagt zu werden; sie fordern das Vorrecht der Schande, um in aller Sicherheit ihr schändliches Leben fortführen zu können; unter Tiberius verbot ein Senatusconsult diesen Gebrauch unter Androhung der Verbannung, jedoch nur den Frauen des Ritterordens [15]). Unter Augustus schon findet man in den freien Familien keine junge Mädchen mehr, die sich dem früherhin so sehr gesuchten Priesterthume der Vesta weiheten, man mußte die Vestalinnen in den Familien der Freigelassenen suchen; Tiberius mußte, um ihre Zahl zu vervollständigen, ihren Gehalt erhöhen und neue Ehrenbezeugungen für sie schaffen [16]). Sie gaben sich übrigens demselben liederlichen Leben hin wie die anderen Frauen; weder der Charakter ihres Standes, noch selbst die Strafen, welche Domitian ihnen auferlegte, vermochten es, sie auf dem steilen Pfade des Lasters zurückzuhalten [17]). Schon Augustus hatte durch einzelne Vorschriften diese Entsittlichung der Frauen aufzuhalten versucht; er hatte sich genöthigt gesehen, gegen seine eigene Tochter Julia mit aller Strenge zu verfahren, welche sich den schändlichsten Ausschweifungen hingegeben hatte [18]). Aber diese Maßregeln, mit denen das Leben des Kaisers in offenbarem Widerspruche stand, blieben bei der großen Masse des Volkes erfolglos. Die Unordnung war so groß in Rom, daß die Lehrer der Beredtsamkeit, welche die jungen Römer zu der juristischen Beredtsamkeit heranbildeten, denselben als zu lösende Aufgaben vorzugsweise solche Fragen vorlegten, die sich auf den Ehebruch und auf die Entführung bezogen. In ihren Uebungen bemühten sich die jungen Advocaten das Gesetz zu erklären oder zu umgehen, je nach der Stellung und den Wünschen des Anklägers oder des Beklagten [19]). Die Gerechtigkeit hatte ihre Strenge verloren, erniedrigt durch den Despotismus, gab sie es zu, daß die Schamlosigkeit der Frau sich mit

---

[14]) Rara avis in terris etc. Juven. sat. 6. v. 161. p. 69.

[15]) Tacit. Annal. II. 85. t. I. p. 125. — Sueton. Tiber. c. 35. p. 149. Dig. I. XLVIII. t. 5. 13. §. 2.

[16]) Sueton. Octav. 31. p. 75. — Tacit. Ann. IV. c. 16. t. I. p. 200.

[17]) Sueton. Domit. c. 8. p. 381. — Suet. Oct. 34. p. 78.

[18]) Seneca, De benef. l. VI. c. 32. t. II. p. 297.

[19]) Unter den Declam., welche dem Quintil. zugeschrieben werden, befinden sich vierzehn, die sich auf den Ehebruch, und dreizehn, die sich auf die Entführung beziehen. t. III.

kühner Frechheit, der kein Name zu geben ist, sowohl in den höchsten Kreisen wie in den untersten Schichten der römischen Gesellschaft kund gab [20]). Was das Verderbniß beschleunigte, statt dasselbe aufzuhalten, war die Leichtigkeit, mit welcher die Ehescheidung geschehen konnte. Die Ehescheidung entsprach vollkommen dem Geiste des Alterthums, der jedes moralischen Charakters baar war; die Ehe war nicht ein heiliges Band, ein Bund der Seelen. Obgleich ein römischer Rechtsgelehrter die Erklärung gegeben hatte, die Ehe sei eine Gemeinschaft der menschlichen und göttlichen Dinge [21]), war sie doch von der Zeit an, in welcher das politische Interesse vergessen war, nur eine aus persönlichem Interesse geschlossene Verbindung. Sie stellte äußere Verhältnisse fest, welche keine Pflicht gegenseitiger Treue auferlegten, die kein Opfer, kein Zugeständniß erheischten, weil sie nicht die Verbindung der Seelen bezweckten; folglich konnte sie auch aufgelöst werden, sobald die beiden Theile keinen Gefallen mehr an einander fanden, wenn nur die Auflösung oder der Bruch unter Beobachtung gewisser Formalitäten stattfand. Der Aussage mehrerer Schriftsteller zufolge war die Ehescheidung während mehrerer Jahrhunderte in Rom unbekannt [22]). Die größte Einfachheit der Sitten und das Uebergewicht des Staatsinteresses waren die Bürgschaft einer unauflöslichen Dauer der Ehe. Die Ehescheidung schlich sich in Folge des Verfalls der Sitten ein, als leichtes Mittel, sich unter dem gesetzlichen Scheine allen Gelüsten der Ausschweifung hingeben zu können. Von der letzten Zeit der Republik an, während der ganzen Zeit des heidnischen Kaiserreiches spielt die Ehescheidung eine bedeutende Rolle in der inneren Geschichte der römischen Gesellschaft; bald ist es der Ehegatte, der sie fordert, bald ist es die Frau; man dringt auf dieselbe ohne wirklichen Grund, indem man die unbedeutendsten Umstände als Ursachen derselben anführt [23]). Ein Römer, welcher von seinen Freunden gefragt wurde, warum er seine schöne, reiche und kluge Frau fortgeschickt habe, sagt, indem er ihnen seinen Schuh zeigt: „Ihr sehet, er

---

20) Conf. Tacitus, Juvenal, Martial; eben so Clem. Alex. Paedag. l. III. c. 2 t. I. p. 253 sq.

21) Modestin in Dig. l. XXIII. t. 2. l. 1.

22) Anl. Gell. IV. 3. t. I. p. 180. Tertull. Apolog. c. 6. p. 27.

23) Coelius an Cicero Epp. ad div. l. VIII. ep. 7. t. VII. p. 256. Seneca, De ben. III. c. 16. t. II. p. 185. „Collige sarcinulas, dicet libertus (zu der Frau, die man fortschicken will) et exi; Iam gravis es nobis, et saepe emungeris, exi Ocius; et propera; sicco venit altera naso" Juven. Sat. 6. 146 sq. p. 69.

ist schön und neu und doch weiß Keiner, wo er mich drückt[24]." Mäcenas, der berühmte Beschützer der Künstler und der Schriftsteller, welcher sein Leben in einer glänzenden und weichlichen Sittenlosigkeit verbrachte, ist durch seine wiederholten Heirathen und seine täglichen Ehescheidungen berüchtigt geworden[25]). Er hatte so viel Nachahmer, daß Augustus, nachdem er zu seinem eigenen Vortheile eine Ehescheidung benutzt hatte, welche ein öffentlicher Skandal war, der Leichtigkeit, mit welcher man die Ehe auflösen konnte, gewisse Schranken setzen zu müssen glaubte. Er unterwarf die Ehescheidung durch ein Gesetz solchen Formalitäten, die nicht geeignet waren, dem Uebel Einhalt zu thun. Die Frauen benutzten dieselben wie die Männer. Nach Tertullian verheiratheten sie sich nur, so zu sagen, um durch die Scheidung zur Freiheit zu gelangen. Diese Freiheit, welche kraftlose Gesetze und verdorbene Sitten den Frauen gaben, verbunden mit dem aus denselben Ursachen abgekommenem Gebrauche der alten feierlichen Formen der Ehe, welche vernichtet worden waren, führte schließlich die völlige Zerstörung der Macht des Gatten herbei; im Kaiserreiche bestand sie nur noch dem Namen nach[26]). In der Volksmeinung verlor also die Ehe allen Schein der Wichtigkeit; die Verdorbenheit der Frau und die der ganzen Gesellschaft machten solche Fortschritte, daß ihnen kein menschliches Gesetz einen hinreichend starken Damm entgegensetzen konnte. Indem sich die Frau von der Tyrannei der alten Einrichtungen frei machte, hatte sie sich zugleich von den ewigen Gesetzen der Sittlichkeit entfernt; sie hatte sich frei gemacht, nur um das Joch des Lasters schwerer zu machen, gegen welches die Civilisation der heidnischen Welt hülflos war.

§. 4.

Die Kinder. — Die väterliche Gewalt.

Dieselbe Verachtung des individuellen Werthes, der dem Interesse des Staates untergeordneten Würde des Menschen, und folglich dieselbe Ausübung des Rechtes des Stärkeren findet sich in dem Verhältnisse des Vaters zu seinen Kindern, so lange diese nicht mündig sind. Die Familie war im Sinne des Alterthums nur

---

[24]) Plutarch Conjugialia praecepta t. VII. 417.

[25]) Qui uxores millies duxit „Quotidiana repudia" Seneca ep. 114. t. IV. p. 86. — De provid. 3. t. I. p. 227.

[26]) Man s. M. Troplong: „De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains." Par. 1843. p. 316 sq.

im Interesse des Staates begründet; wir werden sehen, wie sie ganz aufgehoben wurde, um nur den Staat mit seinem völligen Despotismus bestehen zu lassen. Der Vater ist das Familienhaupt, der Herr seiner Kinder. Sie sind ihm unbegrenzte Ehrfurcht und Gehorsam schuldig; sie gehören ihm, sie sind sein Eigenthum, worüber er nach Willkühr verfügen kann; bei den Entschließungen, welche sie betreffen, hat er keine Rücksicht auf seine natürliche Liebe zu nehmen, er hat nur das öffentliche Wohl zu befragen. In dieser Beziehung sind Griechenland und Rom ein und derselben Ansicht. Der Sohn, sagt Aristoteles, bevor er selbst Mann ist, gehört ganz dem Vater; obgleich höher stehend als der Sklave, hat er doch nur einen unvollkommenen Verstand und Willen, deswegen ist er unter der absoluten Abhängigkeit des Vaters; dieser soll sein Recht allerdings nur zu Gunsten des Sohnes gebrauchen, aber, man weiß es, dieses Glück gehet in dem des Staates auf, welches die einzige Bedingung des individuellen Glückes ist[1]). In Rom ist die Macht über die Kinder eines der besonderen Rechte des Bürgers[2]). Die Vaterschaft, durch die Bestimmungen des Alterthums mehr in eine falsche Stellung gebracht als durch dieselben gekräftigt, war auf diese Weise eine wahre Behörde in dem Inneren der Familie, und diese Behörde war despotisch bis zur Grausamkeit. Sie gab dem Vater das unbegreifliche Recht, sich derjenigen seiner Kinder zu entledigen, von denen er glaubte, daß sie nicht im Stande sein würden, dem Saate einst Dienste zu leisten. Weshalb sollten die alten Republiken, in denen die Gewalt herrschte, und die Tugenden des Bürgers nicht einmal eine geübte Geisteskraft forderten, anderseits aber eines kräftigen Körpers, um sich zu vertheidigen, und kräftiger Geschlechter bedurften, um sich fortzuerhalten, weshalb sollten sie schwächliche Wesen erziehen, die dem Staate keine Hülfe versprachen? Da man ferner nur dann Bürger war, wenn man Vermögen besaß und da der Arme nur ein zweckloses Dasein fristete, warum sollte er Kinder behalten, die er nicht ernähren konnte und welche dem Staate von keinem Nutzen sein würden? Daher das Recht der Aussetzung der neugebornen Kinder, ein Recht, welches in den gebildetsten Staaten des Alterthums dem Vater zuerkannt war[3]). In Theben wurde dieses Recht durch die Dazwischenkunft eines Gesetzes gemildert, welches wenigstens dahin ging, die Kinder vor dem Tode zu bewahren; die Eltern, welche zu arm waren, um ihre Kinder zu er-

[1]) Polit. l. I. c. 5. p. 23.
[2]) Dig. l. I. tit. 6. l. 3. 4.
[3]) Aelian l. II. c. 7. t. I. p. 69.

nähren, brachten sie vor die Magistratspersonen, welche sie an die Bürger verkaufen ließen, welche, wenn auch einen noch so geringen, Preis dafür gaben. Der Käufer behielt sie als Sklaven; durch die Dienste, welche sie ihm in dieser Eigenschaft leisteten, sollten sie ihm die Erkenntlichkeit dafür beweisen, daß er ihnen das Leben gerettet hatte. In dem alten Italien fand Romulus den bestehenden Gebrauch, die Kinder zu tödten, die man als unnütz betrachtete; er verbot dieses, erlaubte aber, diejenigen auszusetzen, welche schwach oder verunstaltet waren, unter der Bedingung, daß die Nachbarn den erbärmlichen Zustand, in welchem sich diese Kinder befanden, nachzuweisen und zu bestätigen hätten[4]). Das Gesetz der XII Tafeln kam auf den früheren, schneller zum Ziele führenden Gebrauch zurück; es befahl das schon bei der Geburt verunstaltete Kind ohne Verzug zu tödten[5]). Sogleich nach der Geburt wurde das Kind dem Vater dargereicht, welcher dasselbe annahm oder verstieß; wenn er es annahm, so verpflichtete er sich, es zu erziehen, wenn nicht, so wurde es ausgesetzt[6]). Dieser Gebrauch der Darreichung und der Annahme bestand in Rom lange, selbst in einer Zeit, wo in den reichen Familien die Sitten in dieser Beziehung milder geworden waren[7]).

Ohne Zweifel könnte man erwarten, daß die Philosophen, obgleich sie von dem egoistischen Geiste des Alterthums völlig abhängig waren, wenigstens gegen einen Gebrauch Einspruch gethan hätten, der den innersten Gefühlen des menschlichen Herzens entgegen war. Aber, statt denselben zu tadeln, haben sie nichts wie Sophismen, um ihn zu rechtfertigen. Plato fordert nicht allein, daß die kränklichen oder verunstalteten Kinder an geheime Orte ausgesetzt werden, er behauptet auch, daß es sich schicke, die Kinder der Eltern, welche den niederen Classen der Republik angehören, nicht zu ernähren[8]). Aristoteles ist seiner Meinung; er fordert ein Gesetz, welches die schwächlichen Kinder am Leben zu lassen verbiete[9]). Noch mehr! Diese in so mancher Beziehung großen Geister, in welchen aber die heidnische Politik die

---

[4]) Dion. Halic. t. II. 15. t. I. p. 85.

[5]) Pater filium monstrosum et contra formam generis humani, recens sibi natum, cito necato. Tab. 4. In Cicer. opp. XI. 430.

[6]) Conf. Terent. „Andria“ Act. II. sc. 3. v. 26. 27. t. I. 36.

[7]) In den Reden Ciceros wird oft von Vätern gesprochen, welche ihre Kinder „suscipiunt.“ In Verr. II. l. III. c. 69. t. III. p. 477. Philipp. III. §. 6. t. VI. 279.

[8]) De rep. l. V. p. 272—274.

[9]) Polit. l. VII. c. 14. p. 239.

natürlichsten Gefühle erstickt hatte, sehen eine Gefahr darin, daß die Bevölkerung über ein bestimmtes Maß hinaus zunehme. Ihrer Ansicht zufolge erheischt das egoistische Interesse ihres aristokratischen Staates, daß die Armen nicht zu viel Kinder haben, und zwar um so mehr, da die Armen selbst nicht wissen, was sie mit denselben anfangen sollen; sie gestatten ihnen wohl die eheliche Verbindung, aber mit der kältesten Gleichgültigkeit rathen sie ihnen „die Abtreibung der Geburt“ an; sie geben denselben Rathschlag denen, welche die Last einer zu zahlreichen Familie befürchten [10]). Diese Rathschläge der Philosophen und diese Zugeständnisse der Gesetzgeber wurden nur zu oft in Betracht gezogen; man erstreckte sie selbst über die Grenzen hinaus, welche ihre Urheber ihnen ziehen wollten.

Es setzte nicht nur der Bürger, welcher den Vorwand der Armuth nicht hatte, die schwachen Kinder aus, sondern bald entfernte ein ehebrecherischer Gatte auf solche Weise die Frucht seiner verbrecherischen Verbindung; bald entledigte sich ein Vater, der sein Vermögen nicht in zu viele Theile theilen wollte oder der nicht gesonnen war, zu vielen Töchtern eine Mitgift zu geben, der Kinder, welche der Ausführung seiner Vorsätze hinderlich waren [11]). Dieser Gebrauch der Aussetzung erstreckte sich bis in das christliche Zeitalter des Kaiserthums. Noch im vierten Jahrhundert, und trotz des Verbotes der Kaiser, gab es arme Eltern, welche ihre neugebornen Kinder erwürgten oder aussetzten [12]). Man begreift leicht, welches das Loos dieser unglücklichen ausgesetzten Kinder war; meistens starben sie, indem sie den Thieren als Fraß dienten; von Zeit zu Zeit nahm eine verheirathete Frau ein solches Kind auf, um ihrem Gatten, der einen Erben zu haben wünschte, das eigene ausschweifende Leben zu verbergen [13]). Aber gewöhnlich wurden die Aufgenommenen zur Sklaverei oder für das Lupanar bestimmt; wer sich derselben annahm, besaß dieselben als verlassene Sachen, die auf der öffentlichen Straße gefunden werden; es stand ihm frei, darüber zu verfügen oder dieselben zu mißbrauchen [14]). Die väterliche Gewalt lastete auf dem Kinde bis zu seiner Freigebung (Emancipation). Wenn dasselbe vor diesem Zeitabschnitt sich verheirathete, oder wenn

---

[10]) Plato. De rep. t. V. p. 276. Arist. Polit. l. c.

[11]) Terent. Adelphi Act. V. sc. I. v. 23. 24. t. II. p. 98.

[12]) Lactant. Div. inst. l. V. c. 9. l. VI. c. 20. t. I. p. 383 — 491. Die Gesetze Konstantins 315 und 321. Cod. Theod. l. XI. tit. 27. l. 1 u. 2.

[13]) Juv. Sat. 6. v. 602 sq. p. 84.

[14]) Just. Mart. Apol. I. c. 27. Lactant. Div. instit. l. VI. c. 20.

es selbst eine öffentliche Anstellung erhielt, blieb es nicht minder, selbst mit den eigenen Kindern, unter der Gewalt seines Vaters, und diese war absolut. Die Persönlichkeit der Kinder verschwand so zu sagen in der des Vaters. In Rom gestattete ein, dem Scheine nach, sonderbares Gesetz, dem Vater nicht, seinen Sohn vor dem Gerichte zu verklagen. Um dieses Verbot zu erklären, berief es sich auf das „natürliche" Recht. Es sagte: so wenig man gegen sich selbst einen Proceß einleiten kann, eben so wenig kann man es gegen das Kind thun, welches man in seiner Gewalt hat[15]). Alles was dem Sohne gehörte, gehörte dem Vater; Alles was der Sohn erwarb, bevor er freigegeben ward, mußte sich mit dem väterlichen Eigenthum verschmelzen. Der Vater allein hatte einen Willen in der Familie; er wählte die Gatten seiner Kinder; die Tochter namentlich war genöthigt, denjenigen als Ehegatten zu nehmen, welchen ihr Vater ihr bestimmte; sie war seine Sache, er konnte sie ohne ihre Zustimmung veräußern[16]). Einzig und allein Herr seines Vermögens hatte er seinen Kindern gegenüber keine Verpflichtung. Die Freiheit, über sein Vermögen zu verfügen, hatte keine Grenze und keine Bedingung; er konnte dasselbe überlassen wem er wollte und seine Kinder ohne Grund enterben[17]). Wenn er, ohne ein Testament zu hinterlassen, starb, gehörte das Erbgut den Söhnen, welche im Augenblicke des Todes unter seiner Macht standen, sie mochten verheirathet sein oder nicht; die emancipirten Söhne, welche aus der Familie getreten waren, waren davon ausgeschlossen, so wie die Töchter, denen das Gesetz Voconia das Erbfolgerecht genommen hatte. Der emancipirte Sohn trat die Erbfolge nur dann an, wenn in dem römischen Sinne keine directen Erben vorhanden waren; wenn gar kein Sohn da war, rief man die Agnaten herbei, damit das patrimonium, welches so zu sagen das Geschlecht (die Race) des Vaters bildlich darstellte, nicht in fremde Hände gerieth[18]).

Die väterliche Gewalt bestand aber nicht nur in den großen Vorrechten, die wir oben angeführt haben, es gab auch noch andere Rechte, nicht weniger unerhört und auf dieselben Grundsätze sich stützend. In Athen wie in Rom konnte der Vater seine Kinder, selbst die erwachsenen, verkaufen; das alte römische Gesetz ging selbst so weit, daß es ihm das Recht über Leben und Tod über die selbst überließ, welche er

---

[15]) Dig. l. XLIII. tit. 2. l. 16.
[16]) Ibid. l. XXIII. tit. 1.
[17]) Ibi. l. XXXV. t. 2. l. 1. l. XXVIII. tit. 2. l. 11.
[18]) Inst. l. III. tit. I. §. 9.

bei der Geburt angenommen hatte[19]). In der Familie versah er das Amt eines Richters; das Recht oder vielmehr die natürliche Pflicht zu strafen ging so weit, daß er die Todesstrafe gegen das dem väterlichen Willen unfolgsame Kind aussprechen konnte. Mit dem Beile eines Henkers bewaffnet, flößte der Vater seiner Familie eine Ehrfurcht ein, die nichts Anderes als die durch die Tyrannei des Stärkeren geweckte Furcht war. Man hat entsetzliche Beispiele von der Ausübung dieses Rechtes; wir überlassen Anderen das Vorrecht, die republikanische Tugend eines Cassius oder eines Manlius Torquatus, welche ihre Söhne zum Tode verurtheilten, zu bewundern; wir sehen in diesen Thaten nichts Anderes als Zeugnisse der römischen Härte, stolz darauf, dem Staate die schönsten und heiligsten Empfindungen als Opfer darzubringen, wenn immerhin diese Empfindungen in den Herzen dieser Männer sich vorgefunden haben. Noch zur Zeit des Augustus gab es Väter, welche sich auf dieses Recht stützten; der Ritter Erixon ließ seinen Sohn zu Tode geißeln. Das Volk, es ist wahr, lief zusammen und erstach denselben[20]); die Sitten waren in keinem Einklang mehr mit dem alten Rechte, aber dieses war, der Form nach, noch nicht aufgehoben. Hinsichtlich der Kinder, welche ihre Eltern verloren, ehe sie sich selbst helfen konnten, wissen wir nur sehr wenig über ihre Stellung in der alten Gesellschaft. In Athen standen die Waisen der Bürger unter dem Schutze der Archonten; diejenigen, deren Vater in dem Dienste des Vaterlandes gestorben war, wurden aus Dankbarkeit, und weil die Kinder der Gemeinschaft des Staates angehörten, wovon der Vater selbst einen Theil ausmachte, auf Kosten des Staates erzogen. In Rom gab es eine gesetzliche Vormundschaft für die Waisen, welche Güter zu verwalten hatten; was diejenigen anbelangt, welche kein Vermögen besaßen, so wurden diese weder von dem Staate, noch von den wohlhabendern Bürgern berücksichtigt, in den meisten Fällen waren sie ohne Zweifel darauf angewiesen, ihre Erwerbsmittel in der Sklaverei oder in der Schmach zu suchen.

§. 5.

Die Erziehung.

Die Nothwendigkeit der Erziehung wurde von den Philosophen anerkannt und in dem Gesetze verzeichnet. Sokrates sagte, daß nichts des Nachdenkens des Weisen würdiger sei, als die Mittel seiner eigenen

[19]) Plut. vita Solon. c. 13. t. I. p. 212. — Gesetz der XII Tafeln Tab. IV; in Cicer. opp. t. XI. p. 430.

[20]) Seneca, de clem. l. I. c. 14. t. II. p. 22.

Erziehung und derjenigen der Seinen[1]). Das äußere Streben der alten Bildung gab jedoch diesen Betrachtungen eine verderbliche Richtung, von welcher die größten Geister sich nicht frei machen konnten. Der höchste Zweck der Erziehung konnte nicht der sein, die Individualität zu entwickeln, indem sie die Fehler verbesserte, sondern er sollte darin bestehen, das Kind für das bürgerliche Leben zu bilden, es die politischen Tugenden kennen lehren, den Stolz des Bürgers aufstacheln, statt denselben zu unterdrücken. Wenn das Kind nun, im Hinblick auf den Nutzen des Staates erzogen werden soll, so ist es natürlich, daß der Staat allein die Erziehung übernehme; die Familie muß aufgegeben werden; ihr Einfluß auf die Erziehung muß Null sein oder wenigstens sehr beschränkt, denn bevor das Kind dem Vater gehört, selbst da, wo die väterliche Gewalt die größte ist, gehört es dem Staate. Auch will Plato, daß die Kinder der ehrlichen Leute, d. h. die Glieder der aristokratischen Classen der Gesellschaft, von Kind an durch die Magistratspersonen in Empfang genommen werden, um öffentlichen Säugammen anvertraut zu werden, so daß keine Mutter mehr unterscheiden könne, welches das Kind sei, dem sie das Leben geschenkt hatte[2]). Von den ersten Tagen an soll das Kind nur den Staat kennen lernen, dem es sich später ganz hinzugeben hat; der natürlichen Liebe der Mutter entzogen, welche es für immer nicht kennen soll, muß dasselbe der kalten und despotischen Obhut der Republik übergeben werden, welche eifersüchtig gegen jede Liebe war, deren ausschließlicher Gegenstand sie selbst nicht gewesen wäre. Aristoteles forderte, trotz seines lebendigen Gefühls für die gerechten Forderungen der Natur, ebenfalls, daß die Erziehung der Kinder nicht den Eltern allein überlassen bliebe. Er fand es mit dem öffentlichen Interesse nicht verträglich, jeden Vater seine eigenen Kinder selbst erziehen zu lassen; der Staat sollte sich damit beschäftigen und die Erziehung zsollte vor Allem die Aufmerksamkeit jedes Gesetzgebers in Anspruch nehmen[3]). Diese öffentliche Erziehung, bei welcher der Staat sich an die Stelle der Familie setzte, war nun in Sparta vollständig in die Wirklichkeit getreten. Diese Republik war ein, in ihren kleinsten Einzelnheiten, organisirter Körper. Die persönliche Freiheit bestand in demselben nicht, jeder Bürger war ein Glied, dessen Bewegungen schon im Voraus geregelt waren und der außerhalb der Stelle, die ihm angewiesen worden, nichts mehr war; man mußte früh damit anfangen, die Kinder

---

[1]) Plat. Theages; in opp. t. VIII. p. 386 sq.

[2]) De Rep. l. V. p. 274.

[3]) Polit. l. VIII. c. 1. p. 244.

an diesen Mechanismus zu gewöhnen; ihre Erziehung war folglich die Sache des Staates. Dieser bemächtigte sich derselben bei der Geburt, um sie fern von dem väterlichen Hause zu erziehen und um ihre Fähigkeiten und ihre Kräfte nur im Interesse des Staates zu pflegen. Da dieser vor Allem der Krieger bedurfte, um seine Existenz, die er nur der Eroberung verdankte, zu vertheidigen, so bestand auch die Erziehung, die er gab, hauptsächlich nur in gymnastischen und kriegerischen Uebungen; selbst die jungen Mädchen wurden so geübt, daß sie die Kühnheit ihres Geistes und die Kraft ihres Körpers entwickeln konnten[4]). Ein solches System war in der That nur unter der Herrschaft einer Gesetzgebung möglich, die der menschlichen Natur so entgegen war, wie die des Lykurgus. Es trug in sich einen angeborenen Fehler, der dasselbe, so wie Sparta, zu Grunde richten mußte.

Ueberall anderswo, in Griechenland wie in Rom, hatte man die väterliche Erziehung nicht völlig gehindert, jedoch stützte sie sich auf dieselben Grundsätze. Nirgends suchte man den Menschen zu erziehen, bevor man den Bürger gebildet hatte; da der Mensch gleichbedeutend war mit dem Bürger, so gingen alle Bestrebungen dahin, dem Kinde die Tugenden beizubringen, welche ihm seine Stelle im Staate sichern sollten. Die Erziehungsmaßregeln waren die Gesetze; die Eltern hatten nur die Anwendung derselben in verschiedenen Lebensverhältnissen zu erklären[5]).

Bei dieser Erziehung, die sich namentlich mit der physischen und geistigen Entwicklung beschäftigte, kümmerte man sich wenig darum, die Gefühle und Neigungen wach zu erhalten, und, da die Sittlichkeit in der Beobachtung der Gesetze bestand, war es unnöthig, das Gewissen in seiner Tiefe zu wecken. Die Aufgabe der Mutter beschränkte sich folglich bei derselben darauf, die physischen Anlagen in den ersten Jahren des Lebens zu entwickeln. Niemals wird bei den Alten von den Rechten oder den Pflichten der Mutter geredet. Neben die furchtbare Macht des Vaters wußte das Alterthum die Liebe der Mutter nicht zu setzen; diese so nothwendige und so natürliche Liebe scheint die alte Weisheit bei dem wichtigen Werke der Erziehung vollkommen vergessen zu haben. Man gab wohl zu, daß die Mutter ihre Kinder liebt, man wußte selbst, daß sie dieselben oft mehr wie den Vater liebt, aber in Gegenwart der Unordnung der alten Sitten

[4]) Xenoph., de Rep. Laced. l. II. t. VI. p. 16 sq. — Aristot. Polit. l. VIII. c. 1. p. 245.

[5]) Plato, de Leg. l. II. p. 76 sq. — Aristot. Eth. Nicom. l. X. c. 9. p. 207.

findet ein griechischer Dichter keinen anderen Grund, diese größere Liebe zu erklären, als die Worte: die Mutter weiß, daß das Kind, welches sie liebt, das ihrige, während der Mann nicht immer sicher ist, daß dasselbe das seinige ist[6]). Der Frau lag es in der That ob, ihre Kinder in dem ersten Lebensalter zu überwachen und sie zu leiten. Es war dieses nicht eines ihrer Vorrechte, sondern eine beinahe dienstliche Oblast, welche der Vater, der außerhalb des Hauses beschäftigt war, ihr ganz überließ. Wenn sie sich in die Erziehung ihrer Söhne mischte, hatte sie ihrerseits nur auf die Tugenden eines Bürgers Rücksicht zu nehmen. Die Gattin des Pythagoras, welche an eine Freundin schreibt, empfiehlt derselben, jede Weichlichkeit bei der Erziehung ihres Sohnes zu vermeiden, und denselben durch eine ernste Behandlung an die Mäßigkeit und an die Ausübung des Muthes zu gewöhnen[7]). Cornelia ist durch die kräftige und patriotische Erziehung, die sie ihrem Sohne gab, berühmt geworden[8]).

Vielleicht möchte man fragen, welches die Grundsätze in Bezug der Erziehung der Mädchen gewesen sein mögen. Wenn man sich an die untergeordnete Stellung der Frauen in der alten Gesellschaft erinnert, so wird man leicht begreifen, warum die Moralisten sich mit der Erziehungsmethode derselben wenig beschäftigt haben. Ihre hauptsächlichste Tugend war die Unterwürfigkeit und diese erlernten sie unter der harten Autorität des Vaters; die Handarbeiten, welche der Langenweile, der in dem Gynäceum eingeschlossenen Gattin einigen Reiz geben sollten, wurden der Tochter von der Mutter oder von Sklavinnen gelehrt. Diese unvollkommene Erziehung mußte in der Folge für die Frauen dieselben verderblichen Folgen haben, wie es für die Männer die rein politische Erziehung war. Die eine und die andere ermangelte einer Grundlage in der Seele selbst, blos nach Außen gerichtet, hatten sie keine Wurzeln in dem moralischen Bewußtsein. Der Geist des Alterthums, der den Egoismus in dem Herzen des Kindes zu bekämpfen vergaß, um in demselben nur den Stolz der bürgerlichen Tugenden zu entwickeln, konnte selbst diesen Tugenden weder den wirklichen Beweggrund, noch die sicherste Unterlage geben; es mußte ein Augenblick kommen, wo die politische Erziehung dem Widerstande des Egoismus der Einzelnen gegenüber ohnmächtig

---

[6]) *Ἐστιν δὲ μήτηρ φιλότεκνος μᾶλλον πατρὸς, ἡ μὲν γὰρ αὐτῆς οἶδεν, υἱὸν, ὃδε οἴεται* (Menander bei Stob. tit. 76. p. 329).

[7]) Theona ad Eubulam in mul. graec. fragm. p. 224. sq.

[8]) Man sehe auch, was Plutarch von Cato und seiner Frau sagt: Vita cat. maj. c. 20. t. II. 415.

wurde. In den Zeiten des Verfalles verschwindet die Erziehung für das öffentliche Leben von selbst, ohne durch die für das Familienleben ersetzt zu werden, welches dem Geiste des Alterthums fremd blieb. Der nach dem Vergnügen jagende oder in Intriguen verwickelte Vater beschäftigt sich nicht mehr mit seinen Söhnen; die Mutter, dem Luxus und den Abentheuern ergeben, vergeudet nicht allein das väterliche Vermögen ihrer Kinder[9]), sondern überläßt selbst diese der Pflege unkeuscher Säugammen oder unwissender Sklavinnen; wenn sie nur frühzeitig anfangen griechisch zu schwatzen, hinsichtlich des auf dieselben ausgeübten verderblichen Einflusses bleibt sie völlig gleichgültig[10]). Andere schicken ihre Kinder in irgend eine jener öffentlichen Schulen, wo die Knaben mit den Mädchen vereinigt sind, und die, ohne sittliche Aufsicht, ohne strenge Leitung nur Schulen einer frühzeitig entwickelten Sittenverdorbenheit sind[11]).

Wenn die Kinder das Alter erreicht haben, in welchem die Erziehung durch literarischen Unterricht vollendet werden soll, werden sie literarisch gebildeten Sklaven überlassen; oft werden diese Erzieher selbst in den Reihen der unfähigsten Diener aufgesucht; wer als Landbebauer, als Oekonom, als Schiffer nichts taugt, wird als befähigt angesehen, die Erziehung der Söhne der Patrizier zu beendigen[12]). Eine weitere Erklärung des öffentlichen Unterrichtes bei den Alten würde über die Grenzen unseres Werkes gehen, es mag uns genügen, den Geist der Erziehung geschildert zu haben, die man der Jugend gab. Wir sahen, wie, vom Staate als eins seiner wesentlichsten Rechte von Anfang an in Anspruch genommen, sie endlich in die Hände der niedrigsten Sklaven kam. Wir wissen, daß es immer tröstliche Ausnahmen gab; aber eine Gesellschaft, in welcher der hohe Beruf, den Geist und das Herz der Kinder zu bilden, als eine dienstliche Beschäftigung betrachtet werden konnte, die eines freien Mannes unwürdig erachtet wurde, eine solche Gesellschaft mußte mit Riesenschritten ihrem Verderben entgegengehen. Vormals hatte das Alterthum nur bürgerliche Tugenden gefordert; diese Tugenden, denen es seine Größe verdankte, konnten keine Sklaven lehren; als sie verschwunden waren, betrachtete man sie als nicht mehr nothwendig.

[9]) Seneca, Consol. ad Helviam, 14. t. I. 135.

[10]) De oratoribus; dialogus c. 29 in Opp. Tacit. t. IV. p. 180.

[11]) Man vergl. das Memoire von H. Naudet: Sur l'instruction publique chez les anciens et particulièrement chez les Romains. Mem. de l'acad. des inscriptions IX. (1831) p. 411.

[12]) Plut. de liberis educandis. c. 7. t. VII. p. 13.

Die heidnische Civilisation kannte keine andern, die sie an die Stelle derselben hätte setzen können, und von nun an sah man die Nachkommen der stolzesten Republikaner von Sklaven erzogen, um von Despoten regiert zu werden.

Drittes Capitel.

Von den arbeitenden Classen.

§. 1.

Die Arbeit.

Weiter oben haben wir gezeigt, daß der Bürger sich nur mit den Angelegenheiten des Staates zu beschäftigen hatte. Um dieses jedoch zu können, mußte man freie Zeit haben. Nur derjenige also, welcher nicht zu arbeiten brauchte, um zu leben, besaß in der That den Charakter eines Bürgers; man war freier Mann nur insofern man diese Arbeit Anderen überlassen konnte, die es nicht waren.

Als Hinderniß des öffentlichen Lebens betrachtet, wurde die Arbeit als ein Geschäft des Dieners verachtet[1]); man glaubte, sie entehre den Menschen, sie mache ihn ungeschickt zur Ausübung der Tugend und sie verdunkle seinen Verstand[2]). Sie war das Loos des Sklaven, während die Politik und der Krieg einzig und allein des freien Bürgers würdig waren. In den alten Zeiten wurde dem Ackerbau dieselbe Ehre erwiesen. Noch in den Augen des Sokrates war derselbe während des Friedens die edelste Beschäftigung für den Bürger[3]), aber es dauerte nicht lange, und auch jener wurde der Verachtung Preis gegeben, wie jede andere für das Leben nothwendige Arbeit.

Man wird daher leicht begreifen, welches die Stellung derjenigen war, die, ohne Sklaven zu sein, nicht reich genug waren, um leben zu können, ohne sich für Lohn der Gewerbsarbeit hingeben zu müssen. In allen alten Republiken hatten sie allerdings einen gewissen Theil an den Rechten des Bürgers; man weiß auch, daß sie zuweilen diese Rechte auf eine eben so lärmende, als die Ordnung

---

[1]) ἀνελεύθερον. Aristot. Polit. l. III. c. 3. p. 75.

[2]) Ibid. l. VIII. c. 2. §. 1. p. 245.

[3]) Xenoph. Oecon. c. 5. t. V. p. 29 sq.

gefährdende Weise ausübten, in der That aber genossen sie eine nur höchst unvollkommene Gleichheit. In Athen schloß die Gesetzgebung des Solon die Gewerbsleute von den öffentlichen Aemtern aus, welche nur von den unbeschäftigten Reichen bekleidet werden konnten; in einigen kriegerischen Staaten war es den Bürgern selbst verboten, ein Gewerbe zu treiben[4]); in Rom konnten nur die Patrizier zu den hohen Ehrenstellen der Magistratsbehörden oder des Priesterthums gelangen.

In dieser, wie in so mancher anderen Beziehung unterstützten die Philosophen, statt sich über die Irrthümer ihrer Jahrhunderte zu erheben, solche Ansichten durch den Empirismus ihrer Systeme. Plato fordert für die Kasten der Staatsmänner und der Krieger das Vorrecht, auf Kosten der Ackersleute und der Gewerbtreibenden zu leben, für welche er kaum eine Stelle in seiner Republik findet. Den Kaufleuten weiset er eine noch niedrigere Stellung an; nur die schwächlichen Menschen, unfähig für jede andere Arbeit, sollen sich dem Handel widmen und auf den städtischen Märkten die Landesproducte oder die Erzeugnisse des Gewerbfleißes verkaufen [5]). Die Bürger, welche sich mit öffentlichen Angelegenheiten beschäftigen und welche die Wächter der Gesetze sind, bedürfen allein der Tugend; wenn die Gewerbtreibenden verdorben werden, ist das Uebel nicht groß; der Staat geräth erst dann in Gefahr, wenn die Entsittlichung der Aristokratie stattfindet [6]). Man würde Unrecht haben, zu glauben, daß diese stolzen Gedanken nur platonische Hirngespinnste gewesen seien. Sokrates selbst fand nichts gerechter, als diejenigen Menschen zu verachten, denen ihre Beschäftigungen nicht erlauben, sich, sei es ihren Freunden, sei es dem Staate zu widmen [7]). Aristoteles seinerseits erhebt die Verachtung der Arbeit und derjenigen, die sich derselben hingeben, auf die Höhe einer philosophischen Theorie über die gesellschaftliche Moral. Es giebt Arbeiten, sagt er, denen sich ein freier Mann nicht widmen kann, ohne sich zu erniedrigen; es sind besonders diejenigen, welche physische Kraft erheischen, aber für diese Arbeiten schafft die Natur eine besondere Menschenclasse. Diese besonderen Wesen sind die, welche wir uns unterwerfen, damit sie körperlich an unserer Statt arbeiten, unter dem Namen von Sklaven oder Söldlingen. Aristoteles sieht im Staate nur Krieger und Regierende,

[4]) Xenoph. Oecon. c. 4. §. 3. t. V. p. 22.
[5]) O. c. p. 96.
[6]) O. c. l. IV. p. 194.
[7]) Xenoph. Oecon. c. 4. §. 2. t. V. p. 20.

sie allein bilden politisch den Staat. Es ist wahr, sagt er, daß dieser der Ackersleute und der Handwerker nicht entbehren kann, aber solche Menschen haben sich in öffentliche Angelegenheiten nicht zu mischen [8]), sie verdienen den Titel als Bürger nicht [9]), sie sind der Seelengröße unfähig, ihre Lohnarbeit hat keinen Werth [10]). Es giebt folglich zwischen ihnen und den Sklaven nur einen äußeren Unterschied, sie arbeiten für das Publicum, während die letzteren für Privatleute arbeiten; sie wären Sklaven, wenn der Staat reich genug wäre, um sie zu bezahlen, oder stark genug, um sie zu unterjochen. Daraus folgte, daß die Jugend kein Handwerk erlernen durfte, welches den Bürger bis zum Handwerksmann erniedrigen konnte. Es folgte nicht minder daraus, daß man den künftigen Redner, damit er ohne Furcht mit der Volksmenge zu sprechen lerne, zuerst das Volk zu verachten lehrte. Wer von jenen Leuten, sagt Sokrates zu einem seiner Schüler, wer von jenen Leuten flößt die Ehrfurcht ein? Ist es dieser Schuhmacher? ist es ein anderer? etwa der öffentliche Ausrufer? oder ist es dieser Zeltweber? Bestehet nicht das athenienfische Volk aus solchen Menschen? Wohlan, wenn du jeden Einzelnen im Besonderen gering achtest, wer hindert dich, sie in Masse zu verachten [11])?

Die Moral des römischen Bürgers war eben so stolz; sie lehrte ihn „die Heerde von Handwerkern" mit tiefer Verachtung zu überschütten [12]). Den Sklaven oder den Freigelassenen hatte der römische Bürger die Lohnarbeiten des Handels oder des Gewerbfleißes zu überlassen, weil man nur dann frei ist, wenn man nicht einen Lohn zu erwarten braucht, oder mit einem Worte, wenn man reich ist. Nach Cicero sollte der Bürger vor dem Lohne fliehen, wie vor einem unfreien und schmuzigen Gewinne, wie vor dem Preise eines Dienstes, welcher den, der ihn empfängt, unter denjenigen stellt, welcher ihn giebt; ein Stand, der seine Erzeugnisse gegen Geld austauschte, verdiente keine Achtung. Selbst die geistige Arbeit war verachtet. Der freie Mann hätte sich weggeworfen, wenn er bis zum Handwerke eines Lehrers oder eines Erziehers herabgestiegen wäre; die großen Künste, wie die Arzneikunde, die Philosophie, die Baukunst, der in

[8]) Polit. l. VII. c. 8. p. 220.

[9]) O. c. l. II. c. 1. l. III. c. 1. p. 29 — 69.

[10]) O. c. l. VI. c. 2. p. 191.

[11]) Xenoph. Memor. l. III. c. 7. t. IV. p. 166. — Aelian l. II. c. 1. t. I. p. 58.

[12]) Cicero, pro Flacco c. 8. t. V. p. 61.

großem Maßstabe betriebene Handel, waren allein ehrbar und verträglich mit dem Charakter des Bürgers. Wenn Dio Cassius den Mäcenas sagen läßt, daß man die Handwerker ehren müsse, welche ein nützliches Gewerbe treiben, und daß man die Leute verachten müsse, welche nichts oder Uebles thun, so hat gewiß nicht der von Augustus begünstigte Wüstling diese Worte selbst gesprochen, die dem Geiste des Alterthums so sehr entgegen sind; sie gehören nur dem Geschichtschreiber an; den schon der Hauch eines neuen Geistes durchdrungen hatte.

Die Verachtung der Arbeit hatte für die alten Staaten die verderblichsten Folgen. Der von dem Reichen verachtete, kaum als Bürger und, so lange er für Lohn arbeitete, beinahe als Sklave betrachtete Handwerker, wollte auch zu der Tugend gelangen, deren man ihn für unfähig erklärte und die nur die „Seelengröße", das heißt der Stolz des unbeschäftigten Menschen war; er wollte seinerseits das Recht ausüben, das man mit eben so viel Scharfsinn als Grund „das Recht zum Müßiggange" [13]) nannte. Daher der störrische Sinn des Volkes in den griechischen Republiken; daher sein Elend und seine Käuflichkeit, sein allmäliges Gerathen in den Zustand der Sklaverei und endlich die Auflösung des Staates selbst; daher in Rom jener empörungssüchtige und verhungerte Pöbel, der sich als mit Gewalt zur Arbeit verurtheilt betrachtete, die er haßte, der sich bei dem leisesten Vorwande davon losriß, um zur Empörung zu schreiten, oder nach den blutigen Spielen des Circus zu laufen, während andere, welche sich über die Menge erhoben dachten, aber nicht minder sich erniedrigten, Schmeichler und Schmarozer der Reichen wurden, die Vorhallen ihrer Paläste füllten, sich alle Gemeinheiten gefallen ließen, um an ihre Tafel gezogen zu werden, und so den Zug der unwürdigen Diener vergrößerten, mit welchem die berühmten, müßigen und herabgekommenen Römer in den Straßen erschienen [14]). Daher mit einem Worte, dieser Pauperismus, groß schon in der Republik, aber noch erschreckender unter dem Kaiserreiche, welchen der maßlose Luxus, die grenzenlose Vergnügungssucht, das Herzuströmen aller Tagediebe Italiens und der Provinzen nach Rom, die Concentrirung des Grundbesitzes in den Händen einer kleinen Zahl von Reichen, auf eine Höhe brachte, wovon man sich in unserer

[13]) M. Moreau-Christophe: Mémoire sur le droit à l'oisiveté et l'organisation du travail dans les républiques grecques et romaines. Séances de l'Académie des sciences morales et polit. t. V. (1849) p. 363.

[14]) Man s. den Nigrinus von Lucian. t. I. 32.

Zeit kaum einen Begriff machen kann. Dieses Uebel, eine unausbleibliche Folge der heidnischen Civilisation, wurde eine der Hauptursachen ihres Sturzes.

§. 2.
Die Armuth. — Die Armen.

Nach Allem, was wir von der Verachtung der Arbeit und des Arbeiters, so wie von dem Reichthum als einzige und hauptsächlichste Bedingung der dem Bürger schuldigen Achtung gesagt haben, dürften wir der Mühe überhoben werden, in Einzelheiten einzugehen, die sich auf die Art beziehen, auf welche das Alterthum die Armuth und den Armen behandelte. Denn wenn der Reiche allein geehrt wird, wenn man nur eine stolze Verachtung für den Menschen hat, welcher sein Leben durch die Arbeit verdient, so muß man um so mehr denjenigen verachten, der aus irgend einer anderen Ursache der Mittel zur Arbeit beraubt wird. Immerhin wird es nicht überflüssig sein, einige Bemerkungen beizufügen, welche das Bild des Geistes der alten heidnischen Gesellschaft vervollständigen sollen.

Während des ganzen Alterthums wurde die Armuth unter diejenigen Uebel gerechnet, welche man mit der größten Sorgfalt zu vermeiden hatte [1]). Man glaubte, daß sie den Menschen entehre und daß der niedrige und schlechte Mensch allein sich entschließen könne, ihre Last zu ertragen [2]). Den Armen betrachtete man als unfähig, weise und rechtschaffen zu sein, vergeblich rief er die Götter als Zeugen an, man war immer geneigt, ihn als einen Lügner oder als einen Meineidigen zu betrachten [3]). Wenn er sich verheirathete, so spottete man über ihn, als über einen unvernünftigen Menschen, seine Kinder trugen den Stempel der Schande an sich; Plato selbst dachte nicht, daß sie anders als wie gemeine Bastarde betrachtet werden könnten [4]). Lange nachher noch war es ein für die Zeit, in welchem er gegeben wurde, sonderbarer Anachronismus, indem derselbe die Leute, welche ohne Mitgift sich verheiratheten, nebst ihren Kindern als mit Schmach bedeckt bezeichnete [5]). Wenn man ge-

---

[1]) Theognis, v. 177. Gnomici, p. 8. — Cicero, Tusc. Quaest. l. V. c. 10. t. X. p. 543.

[2]) Theognis, v. 631 — 632. Gnomici. p. 26.

[3]) Iuv. Sat. 3. v. 37 sq. p. 45.

[4]) Menander Frag. p. 155. — Plato, de Rep. l. VI. p. 342.

[5]) Majoriani novella 8.

nöthigt war, einen Armen, ungeachtet der Schande, die auf ihm lastete, als einen ehrbaren und weisen Menschen anzuerkennen, so that man dieses, ohne es zu wollen, man bezeichnete denselben als eine Ausnahme, als eine höchst seltene Erscheinung und obgleich man dieses zugestand, blieb man doch dabei stehen, daß selbst die größten Tugenden nicht im Stande wären, die Schande zu verwischen, der man allein durch den Umstand der Armuth ausgesetzt sei [6]). Wenn ein Reicher sich dazu verstand, einen Armen nicht zu verachten, so nannte man dieses, sich aus seltener Nachgiebigkeit bis zu einem Menschen erniedrigen, der von Natur weit tiefer stand [7]).

Dieses war in Griechenland und in Rom die öffentliche Meinung über die Armen. Man findet allerdings Dichter und Philosophen, welche von der Verachtung der Reichthümer und der Gleichgültigkeit, ja selbst von dem Glück der Armuth reden [8]), aber die, welche eine solche Sprache führten, stellten sich auf einen eingebildeten Standpunkt, es war ihnen leicht, in der Theorie das Glück (Vermögen) zu verachten, welches sie in der Wirklichkeit meistens besaßen; wenn man annimmt, daß sie aufrichtig gewesen sind, so würden ihre Aussagen nicht minder und zwar als Ausnahmen, die allgemeine Regel des Alterthums entkräftigen. Die Armen, in Folge dieser Regel verachtet, wurden von der alten Gesellschaft dem ganzen Elende ihres Schicksals überlassen. Der reiche Bürger, welcher gewohnt war, den Menschen nur im Verhältnisse zu seiner Stellung im Staate, seiner Freiheit und seines Vermögens zu achten, hatte kein Mitgefühl für den Armen; das Alterthum, welches die Ehrfurcht der Persönlichkeit nicht kannte, kannte auch die Wohlthätigkeit nicht, und ein christlicher Schriftsteller zu Anfang des vierten Jahrhunderts konnte mit Recht sagen, daß die heidnischen Philosophen keine Vorschriften über diese ihnen unbekannte Tugend gegeben haben [9]). Die allgemeine Ansicht war die: „man müsse nur denjenigen Gutes erweisen, welche uns kein Uebel zufügen [10]) und in keinem Falle das persönliche In-

---

[6]) Fragm. des Euripides bei Stob. tit. I. 82.

[7]) Possis tu fortasse huc usque descendere, ut non fastidias pauperes? Quint. declam. 301. t. III. p. 17.

[8]) Die Stoiker. — Stob. tit. 95. p. 382 sq.

[9]) Ad hanc partem philosophorum nulla praecepta sunt. Lactant. Div. Inst. l. VI. c. 10. t. I. p. 457.

[10]) Cicero sagt, daß der, welcher ein vir bonus ist, qui prosit quibus possit, noceat nemini, nisi lacessitus injuria. De off. l. III. c. 19. t. XII. p. 141.

teresse aufopfern.“ Ennius sagt: einem verirrten Menschen den Weg zeigen, heißt seine Fackel an der meinigen anzünden, vorausgesetzt daß die meinige fortbrennt, wenn ich dem Anderen gedient habe [11]). Cicero, welcher diese Verse anführt, ohne sie zu mißbilligen, fühlt wohl, daß der Mensch geneigt ist, freigebig gegen Unbekannte zu sein, allein er zögert nicht, die Bemerkung beizufügen, daß man sich diesem Gefühle nur dann hingeben dürfe, wenn man dieses ohne eigenen Schaden thun kann; man hat nur das zu geben, dessen Hingabe keine Ueberwindung kostet, das, was man ohne Verlust entbehren kann [12]). Weswegen übrigens den Armen Gutes thun? Um das Unnöthige solcher Handlungsweise zu beweisen, führte man Gründe an, die in dem gemeinsten Egoismus und der kältesten Härte ihren Ursprung hatten. Nicht allein, sagte man, beraubt man sich selbst dessen, was man dem Armen giebt, sondern man verlängert auch ohne Nothwendigkeit das Elend desselben, denn wozu dient das Leben, wenn man nicht reich ist? warum also, wenn man den Armen nicht bereichern kann, sein erbärmliches Dasein fristen? Ist es nicht besser, ihm nichts zu geben, damit mit seinem unnützen Leben auch sein Elend schneller aufhöre [13])? Das ist der Grund, auf welchen sich Plato stützte, als er behauptete, daß man sich mit den Armen nicht zu beschäftigen habe, wenn sie von einer Krankheit betroffen werden; wenn die Lebenskraft eines Handwerkers nicht ausreicht, um dem Uebel zu widerstehen, bleibt ihm nichts übrig, als zu sterben, der Arzt kann ihn ohne Bedenken aufgeben, denn das Leben eines solchen Menschen dient ihm fortan zu nichts mehr, sobald er sein Gewerbe nicht ausüben kann. So verhält es sich nicht mit dem Reichen, er hat keine Beschäftigung, welche sein Leben zwecklos macht, sobald er nicht mehr arbeiten kann [14]). Es giebt nichts Empörenderes, als diesen kalten Egoismus des weisesten der Philosophen des Alterthums. Doch klagen wir ihn nicht allein an, er war nur der Wortführer einer aristokratischen Gesellschaft, über welche er sich nicht zu erheben im Stande war. In dieser Gesellschaft, welche keine Liebe, keine Achtung gegen den Menschen kannte, war in der That nichts trauriger, als das Schicksal der Armen, welche Invaliden waren

[11]) Cicero, de off. l. 1. c. 16. t. XII. p. 25.

[12]) Ibid.

[13]) De mendico male meretur, qui ei dat quod edat, aut quod bibat Nam et illud quod dat, perdit, et illi producit vitam ad miseriam. Plaut. „Trinummus“ Act II. sc. 2. 58 — 59. t. II. p. 159.

[14]) De Rep. l. III. p. 168.

oder von Krankheiten heimgesucht wurden. Statt darüber zu trauern, fanden es die Meisten schändlich, schwach und arm zugleich zu sein [15]). Ohne irgend welchen Trost, ohne religiöse Hoffnung, wie auch ohne materielle Unterstützung starben oft die Armen, ohne daß einer von denen, die durch ihre mühevolle Arbeit gelebt hatten, ihnen zu Hülfe gekommen wäre. Man hat behauptet, daß es im Alterthum Anstalten gegeben hat, welche den Hospitälern der christlichen Gesellschaft ähnlich gewesen sein sollen, allein nichts glich weniger einem von der Liebe begründeten und bedienten Hospital, als ein Tempel des Aesculap, wo der Kranke gewöhnlich nichts als magische Formeln statt Rathschläge, und Amulette statt Heilmittel empfing. Die in den Häusern der Reichen eingerichteten Krankenstuben verdienen eben so wenig mit den Hospitälern verglichen zu werden; es waren nur Räume, bald für den Herrn selbst, bald für die Sklaven, wenn das Interesse sie nicht zu verlassen gebot [16]).

Der Handwerker aber, der nicht reich, der Arme, der nicht Sklave war, fand keinen Zufluchtsort, es wäre dem Geiste des Alterthums entgegen gewesen, sich mit ihm zu beschäftigen. Zu der Verachtung des Armen gesellte sich bei den wohlhabendern Bürgern die Todesfurcht, die egoistische Anhänglichkeit an das Leben. Diese dem Heidenthume eigenen Gefühle waren so gebieterisch, daß die Sorge und Angst des Reichen für seine eigenen Kranken nicht viel größer war, als die für die Armen [17]). In den Zeiten großer Pest retteten sich die einen durch die Flucht, indem sie ihre Familen den Verheerungen des Todes überließen; andere trieben aus ihren Häusern ihre Eltern und Anverwandten, die Unglücklichen, welche von dem Uebel ergriffen wurden, starben als Opfer der Seuche sowohl, als der feigen Furcht der Menschen, ohne daß unter den Heiden Jemand das Beispiel der Selbstaufopferung gegeben hätte. Wenn Jemand die Kranken besuchte, that er dieses aus Ehrliebe, um seine Seelengröße zu beweisen, die Todesgefahr verachtend [18]). Die, welche mit dem Leben davon kamen, dachten, statt ernster zu werden, nur daran, mit einer noch

[15]) Menandri fragm. p. 144.

[16]) Conf. Seneca Ep. 27. t. III. 86. — De ira l. I. c. 16. t. I. p. 20. Natur. Quaest. — Columella l. XI. c. 1. l. XII. c. 3 in script. rei rust. — Es gab auch solche Krankenstuben in den Lagern. Man s. das Lexicon von Forcellini.

[17]) Conf. Epict. Dissert. l. I. c. 8. t. I. p. 67.

[18]) Thucydides, von der Pest in Athen sprechend sagt, daß es Leute gebe, welche die kranken Freunde aus Ehrliebe pflegten. l. II. c. 51. Ausg. von Haack. Leipzig, 1820. t. I. p. 219.

unvernünftigern Liebe die Güter und die Vergnügen zu genießen, von welchen ein unerwarteter Tod sie trennen konnte. Die große Pest in Athen, zur Zeit des Perikles, und die von Karthago siebenhundert Jahre später, bieten in dieser Beziehung das Bild derselben Entsittlichung und desselben Egoismus dar [19]).

Es finden sich Stellen und Thatsachen, die im Widerspruche mit dem zu sein scheinen, was wir anführten, um zu zeigen, daß das Alterthum die Wohlthätigkeit nicht gekannt hat. Man muß dieselben prüfen, und wir werden sehen, daß sie auf keine Weise unser Urtheil ändern, das wir im Allgemeinen über die heidnische Gesellschaft ausgesprochen haben. Cicero, derjenige unter den alten Philosophen, welche dem Christenthum vorangingen, der sich am weitesten über die Pflicht der Freigebigkeit verbreitet hat und der einzige, welcher begriff, daß sie unserer Natur entspricht, redet von derselben nur mit großem Vorbehalte. Man soll nicht, sagt er, mit demselben Auge den Menschen betrachten, der durch das Unglück gebeugt ist und den, welcher, ohne unglücklich zu sein, nur seinen Wohlstand zu vergrößern sucht. Wir sollen uns geneigt finden, den Unglücklichen die Hand zu reichen, wenn sie immerhin ihr Loos nicht verdienen. Ist dieses der Fall, so kann man sie zu Grunde gehen lassen; wer wird uns jedoch sagen, inwieweit ihr Unglück verdient ist? Cicero fährt fort: Was die Leute anlangt, welche unsere Hülfe in Anspruch nehmen, nicht um in ihrem Schmerze getröstet zu werden, sondern um höher zu steigen, so dürfen wir sie nicht verlassen, nur müssen wir bei der Wahl derjenigen, die wir unseres Beistandes würdig erachten, einen Unterschied machen[20]). Dort wiederum darf nicht das wirkliche Elend das Mitleiden einflößen, nur aus rein äußeren Gründen muß man einem Ehrgeizigen die Mittel an die Hand geben, sich höher zu erheben. In der That nennt Cicero nur den wahrhaft freigebig und lobenswürdig, welcher sein Vermögen gebraucht, um die Gefangenen aus den Händen der Seeräuber loszukaufen, um die Schulden seiner Freunde zu bezahlen, ihnen zu helfen, ihre Töchter auszustatten, ihnen ein Vermögen zu schaffen, oder dasjenige zu vergrößern, das sie schon besitzen[21]). Doch ist dieses noch nicht eine allgemeine, uneigennützige Wohlthätigkeit, sie denkt nur an die in die Hände der Barbaren gefallenen Römer, man hilft nicht dem Menschen, man beschäftigt sich nur mit den Mitteln, einen Freund oder einen Landesgenossen der Schande oder

[19]) Thucyd. l. c. — Pontius, Vita Cyp. §. 9 in Opp. Cypr. p. CXXXIX.
[20]) De off. l. II c. 18. t. XII. p. 98.
[21]) De off. l. II. c. 16. t. XII. p. 94.

der Armuth zu entreißen und ihm seine Stellung als Bürger zu sichern, indem man sich zugleich dankbare Clienten zu schaffen sucht. Die Freigebigkeit wird so ein Ruhm für den, welcher sie ausübt, und trägt zu dem Wohlstande der Republik bei. Der römische Moralist scheint die dem Volke gespendeten Gaben, welche das Vermögen erschöpfen und zugleich mit demselben verschwinden, zu tadeln; er giebt der Freigebigkeit den Vorzug, die sich durch Talente oder durch gute Dienste offenbaret, weil sie eines ausgezeichneten Menschen würdiger und weil sie immer möglich ist, jedoch vergißt er nicht zu sagen, daß die Gaben an das Volk nicht vernachlässigt werden dürfen, wenn man dieselben auch mit Vorsicht und mit Maß austheilt, jedoch an Menschen, die derselben würdig sind. Man sieht, wie in diesen Ansichten Cicero's hinsichtlich der Wohlthätigkeit Alles unbestimmt ist. Die verschiedenartigsten Gefühle sind im Kampfe. Das natürliche Wohlwollen bestimmt ihn, dem Unglücklichen und Armen zu helfen und der Egoismus, welcher nicht freiwillig auf das, was er besitzt, verzichtet, nimmt als Maske den Rath an, nur den „Würdigsten" Gutes zu thun; die patriotische Weisheit tadelt die eben so eigennützige als verderbliche Verschwendung der Ehrgeizigen, und der römische Stolz will vor Allem nur den Freunden helfen, die sich höher zu steigen bestreben, oder den Bürgern, welche in Sklaverei gerathen. Kein höherer Grundsatz beherrscht diese aristokratische Sittenlehre, die, wie alle ethischen und politischen Lehren des Cicero nur für Weltleute und Staatsmänner Roms bestimmt waren. Allein die Geschenke, die Vertheilung von Geld und Lebensmitteln an die Armen von Seiten der Privatleute oder des Staates, gaben sie nicht ein Zeugniß ab für den Wohlthätigkeitssinn der Alten? Wenn man je den Unterschied zwischen dem alten Geiste und dem christlichen verkennt, so geschieht dieses, sobald man sich auf diese Thatsachen stützen will, um zu beweisen, daß die heidnische Gesellschaft die Liebe gekannt und ausgeübt hat. Was waren denn in der That jene großen Geschenke? Es waren nicht Existenzmittel, mit Ueberlegung und mit Sympathie für arbeitslose Menschen dargereicht, arbeitslos aus Ursachen, die außerhalb des Bereiches ihres Willens lagen, oder für Menschen, die aller Mühe ohngeachtet das Notwendigste für ihre Familien nicht erübrigen konnten, nein, jene Geschenke waren eine der Menge ohne ernsten Zweck, ohne Liebe, in der eigennützigsten Absicht hingeworfene Lockspeise; es waren Gastmähler, zu welchen man Tausende von Menschen einlud, es war eine öffentliche Vertheilung von Korn, von Wein, von Oel, von Fleisch; es waren

Schauspiele, Circusspiele, Menschen- und Thierkämpfe [22]). Solche Verschwendung hatte einen Vertheidiger in dem Moralisten Theophrast gefunden, der in einer Abhandlung „über die Reichthümer" sich nicht genug in Lobeserhebungen ergehen kann über die prachtvolle Anordnung der Feste, welche dem Volke gegeben werden und in dessen Augen ein solcher Aufwand die würdigste Frucht des Ueberflusses war. Die Geschenke waren ein von den Griechen und den Römern gebrauchtes Mittel für die Ehrgeizigen, die, obgleich die Menge vollkommen verachtend, nach Stimmen strebten und sich die vorübergehende Gunst derselben erwerben wollten. Der Staat selbst hatte seine Zuflucht zu solcher Freigebigkeit genommen, um die müßige Volksmenge zu beruhigen, welche, von dem Hunger geplagt, zur Empörung immer bereit war. In Athen mußte, als die Bürger zur Zeit des Verfalls nicht mehr arbeiten wollten, die Republik ihnen zu Hülfe eilen. Schon unter Perikles fand eine Kornvertheilung statt, die in der Folge oft wiederholt wurde; die von Pisistratus eingeführte öffentliche Unterstützung für die verstümmelten Menschen wurde bald auf alle diejenigen ausgedehnt, welche in der That zu arbeiten nicht im Stande waren oder nicht arbeiten wollten; schließlich wurde der öffentliche Schatz geleert, weil man durch Mahlzeiten und freie Schauspiele alle Tagediebe ernähren und belustigen wollte [23]). In Rom besonders nahm solche Verschwendung einen unerhörten Maßstab an; von dem Ende der Republik bis auf die letzte Zeit des Kaiserreiches [24]) waren die Vertheilungen an Lebensmitteln aller Art, verbunden mit Schauspielen, das mächtigste Regierungsmittel in Rom; die Unterhaltung des Pöbels, der plebs urbana, dessen tägliches Geschrei: „Brod und Gladiatoren" die Wünsche kurz aussprach und die tiefste Erniedrigung bezeugte, war eine Lebensfrage für den Staat. Die Vertheilung an Lebensmitteln wurde eine regelmäßige, man setzte für diesen öffentlichen Dienst eine besondere Commission nieder [25]), nicht nur in Rom, sondern auch in den anderen großen Städten, in Alexan-

[22]) Cicero, de off. l. II. c. 16. t. XII. p. 94.

[23]) Man vergl.: Wallon, histoire de l'esclavage t. 1. p. 150.

[24]) Julius Cäsar setzte die Zahl der 320,000 Römer, welche an der Kornvertheilung Antheil hatten, auf die Hälfte herab. Bald wuchs die Zahl von neuem. Augustus setzte sie auf 200,000 fest. Unter Antonin betrug dieselbe 600,000.

[25]) Curatores annonae plebis, oder annonae frumentariae populi. Inscript. bei Orelli t. II. p. 81. — Cod. Theod. t. XIV. tit. 17. — Noch in dem Justinianischen Codex findet man Bestimmungen ähnlicher Art. Corp. Jur. t. I. tit. 44. l. XI. tit. 22 bis 24.

drien, in Konstantinopel; noch im fünften und selbst im sechsten Jahrhundert mußten die dem „öffentlichen Korne" vorgesetzten Männer der ganzen männlichen Bevölkerung Korn verabreichen, so wie allen denen, welche die Arbeit verlernt hatten und die sich noch immer des Titels „eines Bürgers" rühmten. Bald erkannten ernste Männer, daß diese Vertheilungen, statt dem Elende Einhalt zu thun, nichts als eine Ursache der Sittenverderbniß und des unausbleiblichen Sturzes waren [26]). Für einen Augenblick brachten sie das Geschrei des Volkes zum Schweigen und Aurelian beliebte zu sagen, daß nichts heiterer sei, als das gesättigte römische Volk [27]). Aber sie zeigten auch, was daraus entstehet, wenn die Gesellschaft die Last der Ernährung der Armen sich aufbürdet. Das römische Volk besaß, was man in neuerer Zeit „das Recht unterstützt zu werden" (le droit d'assistance) genannt hat. Diese von dem Staate bewilligte Unterstützung war nichts als eine Ermuthigung zum Müßiggange; nachdem sie bald ein Grund der Empörung, bald ein Mittel des Despotismus gewesen, wurde sie endlich ein Grund der gesellschaftlichen Auflösung. In den Provinzen und auf dem Lande machte die Verarmung dieselben schnellen Fortschritte wie in Rom; durch die Kriege entvölkert, wurden jene erschöpft für die Römer, welche mit Schauspielen beschäftigt waren. Seit lange schon war der Ackerbau den Sklaven überlassen, der verachtete Gewerbstand war in gemeine Hände gerathen, die Colonisten und kleinen Besitzer hatten Alles verloren, sie unterlagen den Steuern, sie wurden der Verzweiflung Preis gegeben durch die Agenten des Fiscus, welche die verwüsteten Länder durchliefen, um dort dasjenige zu finden, was den römische Pöbel ernähren oder die gierigen und undisciplinirten Legionen bezahlt machen sollte [28]). Vergeblich versuchte man durch versprochene Entschädigung neue Völkerschaften herbeizuziehen, um die verödeten Ländereien zu bebauen, vergeblich errichtete man in den verlassenen Provinzen Colonien von Barbaren, vergeblich gab man allen Bewohnern des Kaiserreiches den

---

[26]) Sallust. ep. 2. ad C. Caesarem de repnbl. ordinanda t. II. p. 207 und die oben aus Cicero angeführten Stellen.

[27]) Neque enim populo romano saturo quicquam potest esse laetius. Vopisc. Aurel. c. 47. script. hist. aug. t. II. p. 188.

[28]) Schon Varro wirft den Römern seiner Zeit vor: manus movere maluerunt in theatro et circo, quam in segetibus et vinetis; frumentum locamus qui nobis advehat qui saturi fiamus ex Africa et Sardinia. De re rust. l. II. praef. script. rei rust. t. I. p. 154. Juven. sat. 8. v. 117 u. 118. p. 99. — Conf. Lactant. de mortibus persecut. c. 7. t. II. p. 191.

Titel eines römischen Bürgers, vormals ein Ruhm, jetzt ein Spottname und eine Last, vergeblich wollte man durch die Gesetze die Curialen der Städte zwingen, sich selbst und ihr Vermögen dem öffentlichen Wohle aufzuopfern. Alles dieses konnte das Elend und den allgemeinen Verfall nicht aufhalten. Dafür bedurfte es anderer Dinge, als der Privilegien oder der Gesetze, man mußte der Menschheit einen neuen Geist einhauchen, man mußte die Arbeit oder vielmehr den Menschen in seine Rechte einsetzen, man mußte den Reichen lehren, den Armen zu achten und zu lieben, und dem Armen zeigen, wie er sich mit seinem Loose begnügen könne, indem man ihn durch die Reinheit seiner Sitten zu veredeln strebte. Dies waren in dieser Beziehung die Bedingungen der Neugeburt der Welt.

§. 3.

Die Sklaven. — Die Sklaverei im Allgemeinen [1]).

Es gehört nicht zu unserem Gegenstande, den Ursprung und die ersten Ursachen der alten Sklaverei aufzusuchen. Wir nehmen dieselbe als eine Thatsache an, als eine der entsetzlichsten Einrichtungen der Staaten des Alterthums. Der Sklave, von alten Kriegsgefangenen abstammend, oder Sohn von Stämmen, welche durch siegende Horden unterworfen waren, blieb ein Eigenthum oder eine Sache seines Herrn, er war bestimmt, alle Arbeiten zu verrichten, welche dieser, als mit seiner Würde als freier Bürger unverträglich, verachtete. Begeisterte Philologen verwundern sich über die in den alten Staaten, deren Freiheiten sie zu rühmen sich bemühen, vorhandene Sklaverei; sie ist ein Fleck, welcher die Harmonie ihres Bildes verunstaltet, und welchen sie doch nicht verschwinden machen können; für sie ist er in offenbarem Widerspruche mit dem Geiste der persönlichen Unabhängigkeit, welche die Römer und die Griechen beseelte; sie können nicht begreifen, wie man Sklaven bei den Völkern finden könne, welche ihre bürgerlichen Freiheiten mit so vielen Bürgschaften sicher stellten und welche mit so viel Heldenmuth ihre Nationalfreiheit vertheidigten [2]). Wir haben jedoch schon gezeigt, daß die wahre Freiheit, das individuelle Recht und die Achtung der menschlichen Persönlichkeit sich, weder in Griechenland noch in Rom, vorfanden. Bei dieser anerkannten Thatsache muß uns der Anblick der Sklaverei

---

[1]) Vergl. das classische Werk des H. Wallon: Histoire de l'esclavage dans l'antiquité. 3 vol. Paris 1847.

[2]) Becker, Charikles, Bilder altgriech. Sitte. Leipzig, 1840. Bd. II. S. 20.

des Alterthums betrüben, aber er kann uns nicht in Erstaunen setzen; sie ist in völliger Uebereinstimmung mit dem egoistischen Geiste der Bildung des Alterthums. Was uns weit mehr befremden könnte, das sind die Gründe der Philosophen, welche diese ungerechte Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zu rechtfertigen suchen[3]). Sie konnten sich von den Fesseln, an welche sie durch die öffentliche Meinung und durch die Sitten ihrer Zeitgenossen geschmiedet waren, nicht frei machen. In allen Betrachtungen über die sociale Moral werden sie von den bestehenden Thatsachen beherrscht; sie beleuchten dieselben nicht mit der Fackel ihres natürlichen Gewissens, oder, um uns richtiger auszudrücken, dieses Licht wurde unter dem Drucke der heidnischen Atmosphäre, womit es umgeben war, erstickt. Die Weisen haben bewundernswürdige Dinge über die menschliche Seele, über ihre Fähigkeiten, über einige ihrer Tugenden gesagt; aber sie haben nicht den wirklichen Menschen betrachtet und von seiner äußeren Stellung in der Welt absehend, haben sie nur den Bürger gekannt; in ihren Augen ist die bürgerliche Freiheit nicht nur eines der Merkmale des Bürgers, sie ist selbst ein Charakter des Menschen; Alles jedoch, was sie von dem Menschen sagen, sagen sie nur von dem freien Menschen, von dem Mitgliede der Republik. Wer nicht ein freier Mann oder Bürger ist, den betrachten sie nicht als Menschen, der Bürger allein ist eine Person, wer es nicht ist, hat keine Persönlichkeit, er ist eine Sache.

Plato erhob sich nicht über diese gesellschaftlichen Irrthümer seines Volkes. Wenn er zuweilen zu zögern scheint, wenn sein großmüthigeres Gefühl gegen die Ungerechtigkeit der Sklaverei sich zu erheben versucht, wenn er anerkennt, daß es Sklaven gegeben hat, welche für die Tugend viel empfänglicher waren, als selbst die Söhne der Familie, Sklaven, die in Folge ihrer Treue das Leben oder das Vermögen ihrer Herren gerettet haben[4]), wenn er so weit gehet zu behaupten, daß dieses eine Frage ist, welche Einen in Verlegenheit bringen kann[5]), so fällt er bald wieder in die Idee seiner Zeit zurück, indem er die Sklaverei als eine natürliche Anstalt verkündet, welche aus der niedrigen Gesinnungsweise, die einer besonderen Menschenclasse eigen ist, hervorgegangen sein soll. Die Natur, sagt er, hat

[3]) Wir bedienen uns hier dieses Ausdruckes (exploitation) im wahren Sinne des Wortes; der von den Socialisten der Neuzeit diesem Worte gegebene Begriff ist übertrieben und folglich falsch.

[4]) De leg. l. VI. p. 376.

[5]) L. c. ibid.

die Einen zum Befehlen, die Anderen zum Dienen und zum Gehorchen geschaffen [6]). Selbst in seinem Ideal des Staates, aus welchem er Alles verbannt wissen will, was mit der Vernunft streitet, führt er die Elemente der Sklaverei ein, indem er die Menschen in erbliche und ausschließende Kasten einpfercht, von einer Seite die Krieger und die Staatsmänner, und von der anderen die Landbebauer und die Handwerker. Wenn er den Letzteren den Namen Sklaven nicht giebt, so weiset er ihnen doch die Stelle der Sklaven an, denn in seiner Republik, wenn sie in die Wirklichkeit hätte treten können, mußte die Knechtschaft bald als Folge der entehrenden untergeordneten Stellung der arbeitenden Classen zum Vorschein kommen. Uebrigens spricht sich Plato über die Sklaven mit einer unverhohlenen Klarheit aus, wenn er erklärt, daß in einer Dienstseele nichts Gesundes sich vorfindet, daß sie zu allem Guten unfähig ist, und daß ein vernünftiger Mann sich niemals auf diese Sippschaft verlassen wird [7]). Bei dem Logiker Aristoteles finden wir nicht eine Spur der Unsicherheit und des Zögerns. Die Sklaverei ist ein natürlicher Zustand, man ist Sklave von Natur, man wird als Sklave geboren mit der Bestimmung zu dienen, so wie man frei geboren wird mit dem Vorrechte zu befehlen [8]); denn wenn man nur dann Bürger ist, sobald man sich nicht genöthigt sieht zu arbeiten, um zu leben, wenn ohne die Arbeit jedoch das Leben unmöglich ist, so muß diese (die Arbeit) nothwendig auf eine besondere Classe zurückfallen, welche natürlich dazu bestimmt ist, den freien Männern, den Bürgern zu dienen [9]). Auch ist das Haus des Bürgers nur dann vollständig und vollkommen, wenn Sklaven in demselben sind; in einem wohlgeordneten Haushalt braucht man für den Dienst zwei Arten Werkzeuge, unbelebte und lebendige; die ersten sind seelenlose Sklaven, während die Sklaven Werkzeuge sind, in denen eine Seele wohnt; diese jedoch ist nicht eine wahre Seele, eine geistige Natur, vollständig wie die des Herrn, sie ist des Willens völlig beraubt [10]). Der Sklave hat keinen anderen Willen, als den seines Herrn, er bewegt sich nur durch jenen, er ist, so zu sagen, ein Theil, ein Glied des Herrn selbst. Seine Tugend ist der absolute Gehorsam, die vollkommene Gleichstellung mit dem Interesse dessen, dem er angehört. Jedoch hat dieser Letztere

---

[6]) De Rep. l. I. p. 309.
[7]) De leg. l. VI. p. 376.
[8]) Polit. l. I. c. 2. p. 10.
[9]) O. c. l. II. c. 1. l. III. c. 1. p. 29. 69.
[10]) O. c. l. I. c. 2. p. 7.

mit dem Sklaven nichts gemein; man fordere nicht von ihm, daß er ihn liebe, denn wie könnte man Liebe empfinden für das Werkzeug, welches man in seinem Dienste gebraucht? Höchstens wird man seinen Diener lieben können, insofern man ihn als Menschen, aber niemals als Sklaven betrachtet [11]). Ohne Zweifel werden wenige Herren diesen feinen Unterschied gemacht haben, der Sklave wird immer als Sklave und selten als Mensch betrachtet worden sein; übrigens darf man sich wundern, daß Aristoteles, nachdem er den Sklaven als ein lebendes, willenloses Werkzeug bezeichnet hat, ihn doch in gewisser Beziehung als Menschen anzuerkennen scheint. Auch hat man dieser Meinung keine zu große Wichtigkeit beizulegen, einer Meinung, die nur zufällig von dem Philosophen ausgesprochen und durch sein ganzes System wie durch das allgemeine Gefühl des Alterthums widerlegt wird. Der Sklave, wie der Arme, wenn man in ihnen auch Anlagen zur Tugend und Geist vorfand, wurden nichtsdestoweniger als unfähig betrachtet, sich über die ihrer Stellung angeborne Schande erheben zu können [12]). Die Ausdrücke „dienstbar“ (servilis, servile) und unfrei bezeichneten das Niedrigste, das Gemeinste, das Unwürdigste.

Die Stoiker allerdings sprachen scheinbar verschiedenartige Meinungen aus, sie redeten von einer moralischen Sklaverei und einer inneren Freiheit. Zeno erklärt diese also: sie ist die Fähigkeit, das Vermögen, selbst Entschluß zu fassen, indem man nur auf die eigene Vernunft hört, so daß der Weise allein frei ist und daß der wahre Sklave derjenige ist, der sich unter die Herrschaft seiner Leidenschaften oder seiner Laster stellt [13]). Das Mittel, welches dieses System den Sklaven anbot, bestand in dem Rathschlage, sich über ihren Stand zu erheben, denselben nur als einen Zufall betrachtend, gleichgültig an und für sich und unvermögend, einen Menschen zu rühren; der Weise unterwirft sich ohne zu murren, er fühlt nicht das Joch, welches nur für denjenigen schwer ist, der es mit Widerwillen trägt. Es war dies eine unausführbare und unfruchtbare Theorie; sie hinderte diejenigen nicht, welche sich zu ihr bekannten, fortzufahren Sklaven zu halten und ihnen die geistigen Fähigkeiten streitig zu machen, welche den Menschen zum Philosophen und Bürger bilden; sie war nur ein illusorischer Trost für die, welche das ganze Elend der Knechtschaft zu ertragen hatten.

[11]) Ethic. Nicom. l. VIII. c. 10. p. 161.
[12]) Fragm. aus Euripid. bei Stob. tit. 62. p. 237.
[13]) Diog. Laert. l. VII. c. 1. no. 64. t. II. p. 784.

Das Gesetz war nicht menschlicher als die Systeme der Philosophen, es war nichts wie der Ausdruck und die Heiligung der Thatsachen. In den Augen desseben ist der Sklave ebenfalls kein Mensch, es sieht in ihm nur eine Sache, einen Körper[14]), es verweigert ihm jedes bürgerliche Recht, es kennt gegen ihn nur ungerechte Härte oder demüthigende Gleichgültigkeit, und selbst dort, wo es ihm eine schwache Bürgschaft anbietet, wie in Athen, unterwirft es ihn allen Bestimmungen, welche den Besitz und die Uebertragung der Dinge regeln. Die Sklaven gehören zum väterlichen Erbgute, durch Erbschaft gehen sie von einem Herrn auf einen anderen über, sie werden verkauft, geliehen, geschenkt, vermacht, gleich als ob sie keine Menschen wären, sie können weder erwerben noch besitzen. Sind sie verheirathet, so haben sie kein Recht zu klagen, wenn ihr Herr mit ihren Frauen lebt, es ist dies kein Ehebruch, weder in ihren Augen noch in denen des Eigenthümers, welcher über seine Sklaven für jeden beliebigen Gebrauch frei verfügt; ihre eigenen Kinder werden zur Sklaverei geboren, bevor sie ihnen angehören, gehören sie dem Herrn, dessen Reichthum sie vermehren oder der sich ihrer entledigt, wenn er sie nicht ernähren will[15]). Der gesetzliche Stand der Sklaven ist derselbe, in Rom wie in Griechenland; die von den Philosophen verstärkte öffentliche Meinung betrachtet die Sklaven in Rom auf dieselbe Weise, wie in den griechischen Republiken. Wenn der Sklave in den Augen des römischen Bürgers ein Mensch ist, so ist er höchstens ein Mensch der niedrigsten Natur, und gleich einer zweiten Art in dem menschlichen Geschlechte[16]). Er ist eine der drei Arten Werkzeuge, die man nothwendig gebraucht, um ein Eigenthum auszubeuten, und diese Werkzeuge unterscheiden sich auf folgende Weise: das eine ist stumm, der Pflug, der Wagen, alles Ackerbaugeräthe; das andere giebt unarticulirte Töne, es ist der Ochse, das Pferd; das dritte spricht: es ist der Sklave[17]). Man gab sich nicht die Mühe, sich zu erinnern, daß die Sprache die Vernunft voraussetzt und daß diese von der Freiheit unzertrennlich ist. Cicero spricht in der That wie die Stoiker von einer moralischen Sklaverei, er entwickelt den Satz,

---

[14]) *Σώματα οἰκετικά.* Aeschin. Adv. Timarch. §. 16. t. III. p. 255. *Σῶμα ἀνδρεῖον, γυναικεῖον.* Boeckh. Corp. inscriptt. graec. t. I. no. 1607. p. 780. no. 1699. p. 825.

[15]) Vergl. Wallon, t. I. p. 288 sq.

[16]) Homo vilissimus. v. O. c. t. I. p. 189. Quasi secundum hominum „genus" Flor. l. III. c. 20. ed. Lemaire p. 262.

[17]) Varro, de re rust. l. I. c. 17 in Scriptt. rei rust. t. 117.

daß der Weise allein frei und daß jeder unvernünftige Mensch Sklave ist[18]); jedoch hält er neben diesem Paradoxon, wie er es selbst nennt, an der wirklichen Sklaverei fest, und unterscheidet sorgfältig die Sklaven ihrer Leidenschaften und die, welche es in der That und von Rechtswegen sind; er denkt die Ersteren sogar zu beleidigen, wenn er sie mit den Letzteren auf eine Stufe stellt[19]). Hier finden wir wiederum den unsicheren Charakter der Moral Cicero's, wie wir schon anderswo darauf hinweisen mußten. Er nennt den Gehorsam einer verworfenen Seele, die ihres freien Urtheils beraubt ist, Knechtschaft[20]). Der Mensch, welcher keinen Willen hat, ist von Rechtswegen Sklave, nur die Sklaverei des freien Mannes ist ungerecht[21]). Welche sind aber die, welche ihre Freiheit verloren haben, das heißt das Vermögen sich selbst zu entschließen und welche diese Abwesenheit des Willens zur Knechtschaft verurtheilt? sind es die Bösen, die Feigen, die Wüstlinge und die Lasterhaften? Will Cicero, daß diese Menschen, welche Sklaven ihrer Leidenschaften geworden sind, auch Sklaven derjenigen werden, welche die Herrschaft über sich selbst bewahrt haben? Weit davon entfernt, läßt er die Freigeborenen in ihrer Freiheit und nimmt a priori als eine unwiderlegliche Thatsache an, daß die, welche als Sklaven geboren werden, schon deswegen keinen Willen haben können; er wäre folgerecht zu Werke gegangen, wenn er, wie Aristoteles, gesagt hätte, daß die Sklaven ihrer Natur wegen des freien Urtheils entbehrten. Er rechtfertigt übrigens die Nothwendigkeit der Knechtschaft, und zwar aus denselben Gründen wie Plato und Aristoteles und nennt die Sklaven die letzte Classe von Menschen[22]). Er glaubt nicht, daß sie im Stande seien, sich über die unglücklichen Grenzen dieses Standes zu erheben; wenn es welche giebt, die durch Talente oder unwiderlegliche Treue mit Erfolg gewisse Aufgaben zu lösen vermöchten, die für die freien Menschen bestimmt sind, so meint er, daß man sie ihnen nicht anvertrauen solle, um den Tadel zu vermeiden; vor der öffentlichen Meinung wäre es eine Schande, und der Weise, selbst Sklave der Schicklichkeit, vermeidet es, gegen die

[18]) Parad. V. t. XII. p. 260.

[19]) Non enim ita dicunt esse servos ut mancipia, quae sunt dominorum facta nexu, aut aliquo jure civili. O. c. p. 262.

[20]) L. c.

[21]) Est enim genus injustae servitutis, quum hi sunt alterius, qui sui possunt esse, quum autem hi famulantur qui sibi moderari nequeunt, nulla injuria est. De Rep. l. III. c. 19. Ausg. von Lemaire, p. 315.

[22]) De off. l. I. c. 13. t. XII. p. 21.

Vorurtheile der Menge zu verstoßen [23]). Diese Vorurtheile behalten ihre Kraft während der ganzen Dauer der römischen Gesellschaft. Von Zeit zu Zeit finden sich Sophisten und Rhetoren, die, ohnerachtet ihres religiösen Unglaubens oder ihrer feindlichen Gesinnung gegen die neuen Ideen, wiederholen, daß die äußere Knechtschaft nur ein Zufall in dem Leben ist, sei es, weil alle Menschen frei sein können, wenn sie Philosophen sind, sei es, weil alle auf dieselbe Weise Sklaven sind, die einen Sklaven der Despoten, die anderen ihrer Laster und alle, mehr oder weniger, der Ereignisse, der Umstände [24]).

Allein diese im Grunde nicht ernstlich gemeinten Declamationen blieben nothwendig ohne Wirkung. Die alten Begriffe über die Sklaverei behielten in der heidnischen Gesellschaft ihre Herrschaft, sie widerstanden selbst den Anstrengungen derjenigen unter den Philosophen und den Kaisern, die unter dem Einflusse des Christenthums sie zu ändern und das Loos der Sklaven zu erleichtern sich bemühten. Noch unter den christlichen Kaisern bestimmte man oft den Reichthum eines Menschen nach der zuweilen unerhörten Anzahl seiner Sklaven, und die, welche mitten in der Bewegung, welche die Welt zu Jesum Christum hinzog, dem alten Cultus zugethan blieben, entsagten ebenfalls nicht ihrer alten Verachtung für die dienende Classe. Themistius, Freund des Julian, hatte nichts als Verachtung für die Sklaven, zu denen er die Handwerker rechnete und deren Seele, nach seiner Anschauungsweise, für die Tugend und für die höheren Begriffe unzugänglich ist [25]). Noch im fünften Jahrhundert behaupteten viele Menschen, daß die Götter sich um die Sklaven nicht bekümmern und daß der Weise sich durch den schändlichen Umgang mit ihnen entehre [26]).

§. 4.

Behandlungsart der Sklaven.

Die Behandlung dieser verachteten Wesen, dieser willenlosen Werkzeuge, entsprach dem Begriffe, den man in der Theorie von ihnen hatte; vielleicht würde man richtiger sagen, daß die von den

[23]) Ad Quintum fratrem l. I. ep. 1. t. IX. p. 150.

[24]) Lucret. l. I. c. 456 sq. p. 18. — Libanius or. 31. De servitute t. II. p. 642 sq.

[25]) Orat. 21. p. 300 sq.

[26]) Quasi vero curent divina de servis; aut sapiens quisquam domi suae contumeliam tam foedae societatis admittat! Macrob. Saturnal. l. I. c. 11. t. 1. p. 244.

Philosophen verfochtene und in die Gesetze übergegangene Ansicht nur ein von dem alten Egoismus ausgedachter Grund gewesen sei, um die Weise zu rechtfertigen, auf welche der freie Mann, der Eroberer, der Unterdrücker seinen Sklaven behandelte. Wenn in Athen das Loos der Sklaven weniger hart, als in dem übrigen Griechenland gewesen zu sein scheint, wenn daselbst sich einige gesetzliche Bürgschaften gegen die allzu barbarische Behandlungsweise der Sklaven vorfanden, wenn der Mord eines Sklaven eben so bestraft wurde, wie der des freien Mannes[1]), wenn sie das Zufluchtsrecht in dem Tempel des Theseus hatten, wenn sie sich selbst loskaufen konnten, um frei zu werden, so darf man in Allem diesem nicht die Anerkennung eines natürlichen Rechtes, die Achtung der menschlichen Individualität in der Person des Sklaven erblicken. Denn in Athen, unter der Herrschaft seiner Einrichtungen und der Meinung seiner Bewohner, fanden Plato und Aristoteles die Grundzüge ihrer Theorieen (Lehrgebäude); man hat die Ursache der Milde des Gesetzes nur in dem Charakter des athenienfischen Volkes zu suchen, welcher menschlicher als der der Dorier Sparta's war, und vielleicht in der durch die große Anzahl von Sklaven in Attika erweckten Furcht[2]). In keinem griechischen Staate wurden die Sklaven härter behandelt als in Sparta; dort schützte sie keine gesetzliche Bestimmung, kein Zufluchtsort gegen die Grausamkeit ihrer Herren[3]). Immerhin muß die Jagd auf die Heloten, von welchen man so viel gesprochen, indem man die Einrichtung der Kryptie, von welcher Plutarch redet, auf unrichtige Weise erklärte, als eine Erfindung betrachtet und diese aus der Geschichte der lacedämonischen Institutionen gestrichen werden; die Forschungen von Herrn Wallon weisen klar nach, daß man unter der „Kryptie" nur das den Heloten auferlegte Verbot zu verstehen hat, bei Todesstrafe Nachts aus ihren Wohnungen zu gehen. Es war dies in Folge der Stellung Sparta's eine Nothwendigkeit; der Stamm, welcher den Boden erobert hatte, konnte denselben nur durch die Unterdrückung

---

[1]) Xenoph. de Rep. Athen l. I. c. 10. t. VI. p. 101.

[2]) Man behauptet, es wären 400,000 Sklaven daselbst gewesen. Hermann, Griechische Staatsalterthümer. 2. Ausg. Heidelberg, 1836. p. 245. — Becker, Charikles Bd. II. S. 32. Ueber die Uebertreibung dieser Zahl sehe man die Abhandlung von H. Letronne, Sur la population de l'Attique, Mémoires de l'Académie des inscriptions. t. VI. nouvelle série p. 165 u. folg. u. H. Wallon t. I. p. 221 u. folg.

[3]) Xenoph. de Rep. Athen. l. I. c. 11. t. VI. p. 101. — Plutarch Vita Lyc. c. 18. t. I. p. 137.

der ursprünglichen Bewohner erhalten, indem diese der strengsten Ueberwachung unterworfen und durch blutige Gesetze, wie das der Kryptie war, in Schrecken erhalten wurden [4]).

Als in Rom, in den alten Zeiten, der Ackerbau noch als eine erhabene und des Bürgers würdige Beschäftigung betrachtet wurde, machten die Sklaven einen Theil der häuslichen Familie aus, ihre Stellung war weniger unerträglich, der Herr, als Familienvater mitten unter ihnen, ließ sie an seinen Mahlzeiten Theil nehmen und sie dienten ihm mit mehr Eifer und Treue [5]). Später trennen die Fortschritte des Luxus und des Egoismus den Herrn immer mehr und mehr von seinen Dienern, und mit desto barbarischerer Härte werden sie von ihm behandelt. Man stellt sie den Lastthieren gleich [6]); in der Praxis hebt man den Unterschied auf, den die Theoretiker zwischen diesen beiden Arten von häuslichen Werkzeugen hatten bestehen lassen. Das Gesetz selbst nimmt diesen Charakter an, es bestraft auf dieselbe Weise den, welcher den Sklaven eines Anderen tödtet, wie den, welcher seinen Ochsen oder sein Pferd tödtet [7]), während, wenn ein Herr durch einen seiner Sklaven getödtet wird, das Gesetz sich nicht die Mühe giebt, den Schuldigen aufzusuchen, sondern alle Sklaven des Hauses in Masse umbringen läßt [8]). Auf dem Lande wie in den Städten legt man ihnen die härtesten Arbeiten auf; nachdem man während des Tages ihre Kräfte mißbraucht hat, schließt man sie Nachts in unterirdische, feuchte und mit Stickluft erfüllte Gefängnisse [9]). Der Thürhüter, ein Sklave, wird an der Thür angekettet; er wird mit dem Hause verkauft, als ob er, so zu sagen, ein Theil der Mauer sei [10]). Man bestraft nicht nur die Fehler, die Vergeßlichkeit, sondern selbst die geringste Bewegung, den leichtesten, unabsichtlich verursachten Lärm, wenn derselbe der augenblicklichen Laune des Herrn mißfällt [11]). Oft ist die Züchtigung eine furchtbare

[4]) Man s. Wallon: Explication d'un passage de Plutarque sur une loi de Lycurgue nommée la cryptie. Paris, 1850.

[5]) Seneca ep. 47. t. III. p. 132.

[6]) Nec tanquam hominibus quidem, sed tanquam jumentis abutimur. (sc. servis) l. c.

[7]) Dig. l. IX. tit. 2. l. 2.

[8]) Tacit. Ann. l. XIII. c. 32. t. II. p. 120.

[9]) Columella, De re rust. l. I. c. 6 in Scriptt. rei rust. t. II. p. 38.

[10]) Janitor (indignum!) durâ religate catenâ. Ovid. Amores. l. I. eleg. VI. v. 1. t. I. p. 151. L. O. Pilitus servisse dicitur atque etiam ostiarius vetere more in catenâ fuisse. Sueton. De claris rhetor. c. 3. p. 416.

[11]) Seneca, ep. 47. t. III. p. 132.—Plin. l. III. ep. 14. t. I. p. 97.

Marter [12]). **Es kommt selbst vor, daß der Herr keinen Vorwand aufsucht, wenn er ein Todesurtheil aussprechen will; seine Laune, sein Wille genügen: wessen bedarf es mehr, um ein Wesen zu tödten, welches nichts verbrochen hat, aber welches kein Mensch ist [13])?** Kaiser, selbst Frauen geben Beispiele solcher kalten, blutigen Grausamkeit [14]). Selbst in Griechenland, in diesem Lande, wo sanftere Sitten herrschten, gab es Frauen, die ihre Sklaven mißhandelten, indem sie dieselben zu Tode quälten, ihnen die Nahrung verweigernd und indem sie ihr Blut unter wüthenden Schlägen fließen ließen [15]); allein bei den römischen Damen, zur Zeit des Verfalls, muß man die empörendsten Beispiele des verhärteten weiblichen Herzens und entsetzlicher Verachtung der menschlichen Natur suchen. Ein einziger Zug wird hinreichen, um jene Härte zu schildern. Während ihres Anzuges sind sie mit großen Nadeln bewaffnet, welche sie in die Glieder ihrer Sklavinnen stoßen, wenn diese eine Kleinigkeit bei diesem schweren Dienste vernachlässigen, und damit diese Stiche, welche von den an den Anblick des Blutes gewöhnten, nicht etwa zornigen Frauen ausgetheilt werden, tiefere Wunden machen, müssen die unglücklichen Sklavinnen bis an den Gürtel von ihren Kleidern entblößt sein [16]). Wenn das Alter oder Krankheiten einen Sklaven zum Dienste untauglich machen, so verläßt ihn die römische Härte, der Herr hat alsdann demselben gegenüber keine Verbindlichkeit mehr. Was in der That mit einem zerbrochenen Werkzeuge machen, welches zu nichts mehr dienet? Cato, welcher anfänglich menschlicher gegen seine Sklaven war, den aber die Reichthümer, die er in seiner politischen und militärischen Laufbahn erworben hatte, hart gemacht hatten, nahm die Gewohnheit an, sich seiner durch das Alter schwachen Sklaven zu entledigen; er wollte nicht Menschen ernähren, welche unnütz geworden waren; wenn er Liebhaber fand, so verkaufte er sie zu sehr niedrigen Preisen, wie alte, unbrauchbare Geräthschaften; wenn nicht, so befahl er, sie fortzujagen,

---

[12]) Seneca, De clem. l. I. c 18. t. II. p. 26. — De ira l. III. c. 40. t. I. p. 103. Dio Cassius l. 54. 23. t. II. p. 68.

[13]) O demens, ita servus homo est? nil fecerit, esto. Hoc volo, sic jubeo (ihn zu tödten) sit pro ratione voluntas. Juvenal. Sat. 6. v. 222. 223. p. 71.

[14]) Macrinus, Aurelian etc. Man s. Jul. Capitol., Macrinus c. 13. Flav. Vopisc., Aurelius. c. 49; in Scriptt. hist. aug. t. I. p. 218. 189.

[15]) Theano ad Callistonem, in Mulierum graec. fragm. p. 232.

[16]) Vergl. Böttiger, Sabina oder Morgenscenen in dem Putzzimmer einer reichen Römerin. Leipzig, 1806. Bd. I. S. 40 u. folg.

sich wenig um ihr Schicksal kümmernd [17]). Dieser Gebrauch wurde allgemein, die kranken Diener, welche herzustellen man keine Hoffnung hatte, wurden von nun an auf einer Insel der Tiber ausgesetzt, wo der Erste Beste sie sich aneignen konnte. Und dies war noch menschlich, denn viele Herren gaben sich nicht einmal diese Mühe, sie beeilten sich, die Sklaven, die ihnen nichts mehr nützten, tödten zu lassen [18]). Die ausgezeichnetsten Männer erhoben sich nicht über diese Gleichgültigkeit, welche unsere gewöhnlichsten Begriffe von Menschlichkeit verletzt. Indem Cicero von dem Prätor Domitian redet, welcher einen Sklaven kreuzigen ließ, der auf der Jagd mit einer gewissen Voreiligkeit ein wildes Schwein getödtet hatte, begnügt er sich zu sagen, daß dieses vielleicht hart scheinen dürfte [19]), und wenn ein Diener, für welchen er einige Liebe empfand, ihm durch den Tod entrissen wird, entschuldigt er sich, als hätte er dadurch etwas Unschickliches, etwas dem Decorum Entgegengesetztes gethan, daß er Traurigkeit empfunden habe. „Ich bin," sagt er, „trauriger, als man es, wie mir scheint, über den Tod eines Sklaven sein sollte" [20]). Vielleicht möchte man uns entgegenhalten, daß diese Gleichgültigkeit für die Sklaven und diese unmenschliche Behandlung Ausnahmen gewesen seien und daß man im Allgemeinen den Herren die Menschlichkeit gegen ihre Diener anempfohlen habe. Ja, man rieth ihnen die Mäßigung an, man forderte sie auf, sich nicht allzu hart zu zeigen, aber aus welchen Gründen? Wenn Plato will, daß man nicht unmenschlich gegen die Sklaven sei, so geschieht dieses, weil der Weise sich enthält, diejenigen auf ungerechte Weise zu behandeln, gegen welche die Ungerechtigkeit so leicht ist, und weil der wohlerzogene Mensch es unter seiner Würde findet, sich gegen diejenigen zu erzürnen, die er verachtet, vor Allem aber darum, weil eine gewisse Güte im Interesse des Herrn selbst liegt [21]). Aristoteles theilt dieselbe Ansicht; der Herr braucht, seiner Ansicht zufolge, seinen Sklaven nicht zu lieben, und dieser hat seinem Herrn gegenüber kein Recht [22]). Die Pflicht, oder richtiger der Nutzen des Letzteren, gebietet

[17]) Plutarch, Cato maj. c. 4. t. II. p. 391.

[18]) Sueton. Claudius c. 25. p. 238.

[19]) „Durum hoc fortasse videatur." In Verrem II. l. V. c. 3. t. IV. p. 85.

[20]) Sositheus decesserat, meque plus, quam servi more debere videbatur, commoverat. Ad. Att. l. I. ep 12. t. VIII. p. 93.

[21]) De Rep. l. VIII. p. 448. — De Leg. l. VI. p. 378.

[22]) Ethic. Nicom. l. VIII. c. 10. p. 161.

ihm, seine Sklaven zur Tugend anzuhalten, d. h. zur sklavischen Tugend, welche in dem absoluten Gehorsam, in der Entsagung jedes dem Willen des Herrn entgegengesetzten Wollens besteht; durch Mäßigung erreicht man dieses Ziel viel leichter, als durch Heftigkeit und Härte [23]). Man sieht folglich, daß die Menschlichkeit nur durch die Seelengröße eingeflößt wird, welche sich den Zorn gegen ein so tief gestelltes Wesen nicht erlaubt oder durch den wohlberechneten Nutzen, der seine Werkzeuge schont, um sich derselben desto länger bedienen zu können. Beinahe vier Jahrhunderte nach Aristoteles hat ein römischer Schriftsteller, von Oeconomie redend, es förmlich wiederholt: man müsse gut gegen die Sklaven sein, um sie lenksamer zu machen; man müsse sich der Mißhandlung derselben enthalten, um sie nicht durch eigene Schuld zur Arbeit unfähig zu machen, und man müsse ihnen jeden Grund nehmen, zu murren oder sich zu empören [24]). Was die Freilassung anlangt, welche zum Theil das Gegengift der Sklaverei sein sollte, so war sie ein schwaches Mittel gegen ein so großes Uebel. Man weiß, welche Schwierigkeiten sie begleiteten; waren diese Schwierigkeiten besiegt, so verschaffte die Freilassung dem Sklaven dennoch die wahre Freiheit nicht; sie gab ihm nur eine schimpfliche und verachtete Freiheit, sie setzte ihn nicht in den Besitz aller Rechte des freien Mannes, sie verschaffte ihm nicht die Achtung, welche man nur dem Freigeborenen zollte. Der Freigelassene blieb in einem untergeordneten Stande, er wurde entweder ein gering geachteter Handwerker, oder der Günstling irgend eines großen Herrn; wenn er zufällig höher stieg, blieb er nichtsdestoweniger in der öffentlichen Meinung als ein Solcher gebrandmarkt, der das ursprüngliche Zeichen der Knechtschaft an sich trug.

Die unausbleibliche Wirkung der Stellung, welche die gesellschaftliche Moral des Alterthums den Sklaven und den Freigelassenen selbst anwies, war, sie zu verderben und ihr sittliches Gefühl völlig zu vernichten. Man wiederholte ihnen fortwährend, daß sie nur Werkzeuge wären, willenlose Körper und zur Tugend unfähig. Mußten nicht viele von ihnen endlich sich entschließen, solche Stellung ohne zu erröthen anzuerkennen und ihr Betragen darnach zu richten? Als Gegenstände der Verachtung ihrer Herren, des Gesetzes, der ganzen Gesellschaft, wurden sie feig, betrügerisch, grausam; alle ihre geistigen und sittlichen Kräfte waren gelähmt, und nur zu oft rechtfertigten

---

[23]) Polit. l. I. c. 5. p. 24 sq.

[24]) Columella l. I. c. 7 in Scriptt. rei rust. t. II. p. 43.

sie durch die Gemeinheit ihrer Sitten ihre erniedrigte Stellung. Bei denen jedoch, welche noch Gefühl für menschliche Würde behielten, erzeugte die Sklaverei jenen glühenden Haß, jene Rache, jene Meutereien, von denen die Geschichte des Alterthums so viele Zeugnisse giebt. Die Barbarei der Herren trieb die nicht völlig verthierten Sklaven zur Verzweiflung; sie übten gegen ihre Unterdrücker die Grausamkeiten, welche sie von ihnen gelernt hatten[25]). Das frühere Verhältniß zwischen dem Familienvater und seinen Sklaven war nichts Anderes, als ein Verhältniß gegenseitiger und bleibender Feindseligkeit; unter dem Kaiserthum gab es ein Sprichwort: „So viel Sklaven, so viel Gegner[26]). Dem in dem Senate gemachten Vorschlage: die Sklaven durch eine besondere Kleidung von den freien Männern zu unterscheiden, gab man keine weitere Folge; man sah mit Entsetzen die Gefahr voraus, welche die Gesellschaft bedrohen würde, wenn die Sklaven sich zählen und viel zahlreicher, so wie viel stärker als ihre Herren sich fühlen sollten[27]).

§. 5.

Beschäftigungen der Sklaven. — Die Histrionen. — Die Gladiatoren.

Ursprünglich beschäftigten sich die Sklaven unter dem Befehle ihrer Herren mit dem Ackerbau, oder unter der Leitung der Hausfrau mit den häuslichen Bedürfnissen. In demselben Verhältnisse jedoch, in welchem bei den Reichen die Liebe zum Luxus und das Sittenverderbniß wachsen, werden auch von den Sklaven neue Dienstleistungen gefordert; der Putztisch, die Küche, die Gastmähler, die Bäder, die öffentlichen Spaziergänge, die tausend Bedürfnisse eines weichlichen und ausschweifenden Lebens, erheischen besondere Diener, welche, eben so sittenlos wie ihre Herren, sich in alle ihre Wünsche fügen. Andererseits wälzt die Verachtung der Arbeit bei den freien Handwerkern die Gewerbsarbeiten, welche der Bürger unter seiner Würde wähnte, auf die Sklaven; jedes reiche Haus zählt bald unter seinen zahlreichen Sklaven Arbeiter aller Art, und der Gewerbfleiß, als entehrende dienstliche Arbeit betrachtet, geht bald fast ausschließlich in

---

[25]) Aliquando ... perfidiam et impietatem et feritatem et quidquid ab illis didicerant, in ipsos exercuerunt. Seneca, De clem. l. I. c. 26. t. II. p. 33. — ep. 107. t. IV. p. 52. — Plin. l. IV. ep. 14. t. I. p. 97.

[26]) Totidem esse hostes, quot servos. — Seneca ep. 47. t. III. p. 132.

[27]) Id. De clem. l. I. c. 24. t. II. p. 31.

die Hände der Sklaven über. Unter dem Kaiserthum überließ man ihnen selbst die geistigen Arbeiten; man forderte nicht mehr blos materielle Dienste von ihnen; indem der Herr sie verachtete, forderte er doch Kenntnisse von ihnen, die ihm selbst fehlten; wenn er in Gegenwart seiner Freunde mit seinem Geiste glänzen wollte, zwang er seine Sklaven, solchen an seiner Stelle zu besitzen. Calvisius Sabinus kaufte für große Summen Sklaven, von welchen der Eine den Homer, der Andere den Hesiod, ein Dritter die Lyriker auswendig wußte; wenn er bei seinen Gastmählern irgend einen Vers anführen wollte, befragte er die Leute, welche hinter ihm standen [1]). Diese literarisch gebildeten Sklaven waren ebenfalls mit der Erziehung der Kinder beauftragt, einer Erziehung, welche jeder moralischen Richtung entbehrte und höchstens auf die Entwickelung der geistigen Kräfte gerichtet war. Weiter oben sahen wir sogar, wie gewisse Väter als Erzieher ihrer Söhne selbst solche Sklaven wählten, die für andere Arbeiten, welche in ihren Augen wichtiger waren, kein Geschick hatten [2]). Doch das waren nicht die einzigen Dienstleistungen, welche man von dieser verachteten Classe forderte, sie dienten auch zur Belustigung des Herrn, zu seinen schändlichsten und barbarischsten Vergnügungen zugleich. Hier entrollt sich eines der betrübendsten und traurigsten Bilder der alten Civilisation.

Aus den Reihen der Sklaven nahm man die Histrionen, die Flöten- und Leierspieler und Spielerinnen, die Tänzer und die Tänzerinnen, beauftragt, die Gastmähler der Reichen zu verschönern, eine unreine Schaar, welche die Gäste dieser schändlichen Orgien zur Wollust reizte [3]). Die Mimen und die Schauspieler jeder Art, die das Volk und die Großen in dem Theater belustigten, gehörten ebenfalls der dienstbaren Classe an. In Griechenland war vordem die dramatische Kunst eine freie und ernste Kunst; der Künstler wurde von seinen Mitbürgern geachtet, weil er nur die großen Werke der unsterblichen Dichter darstellte. Nachdem Aeschylus Dichter und Schauspieler gewesen war, hatte er an der Regiernng Athens Theil genommen; der Tragiker Aristodemus war als Gesandter an den Hof des Königs Philipp geschickt worden [4]); Sophokles war zu gleicher Zeit Dichter und Priester, Schauspieler und Hauptmann gewesen. Diese Zeit war

[1]) Seneca, ep. 27. t. III. p. 87.

[2]) Dialog. de Oratoribus, c. 29. In opp. Tac. t. IV. 180. — Plutarch. De liberis educandis. c. 7. t. VII. p. 13.

[3]) Conf. Clem. Alex. Paedag. l. III. c. 4. t. I. 270.

[4]) August. De civ. Dei l. II. c. 11. t. VII. 32.

vorüber; der schnelle und tiefe Fall Griechenlands hatte die Kunst und die Achtung der Künstler mit sich in den gemeinschaftlichen Sturz von Allem, was den Ruhm dieses Volkes ausgemacht hatte, fortgerissen. Zur Zeit als das Christenthum auftrat, war das alte Theater mit seinen großartigen Trauerspielen und seinen geistvollen Komödien verschwunden. Der Geschmack für die scenischen Darstellungen hatte nicht abgenommen, aber die Kunst war ganz unsittlich geworden. Von Augustus an, und während des Kaiserreiches herrscht das Obscöne auf dem Theater; es ist nicht mehr eine Schule für die Vaterlandsliebe, indem es die Thaten der Heldenzeit in das Gedächtniß zurückruft, oder indem es die Verirrungen der Zeitgenossen geißelt, es ist ein Heerd der Laster und der Verdorbenheit für die Schauspieler wie für die Zuschauer; in demselben giebt man nur die Abentheuer betrogener Ehegatten, oder man redet von Ehebruch, von Intriguen der Wüstlinge, selbst von Scenen aus dem Lupanar. Man sieht daselbst nur unkeusche Frauen und weibische Männer, man stellt die schändlichsten Dinge dar, man zieht Alles, was geachtet werden sollte, in den Koth, man spottet über die Tugend und neckt selbst die Götter [5]). Der Schauspieler trägt den Geschmack für das Böse in die Seele des Zuschauers, er entzündet unwürdige oder verbrecherische Leidenschaften [6]) und, obgleich er mit dem Laster vertraut ist, erröthet er zuweilen selbst über die Rolle, die er vor den Augen der Menge zu spielen genöthigt wird [7]). Diese Schändlichkeiten hinderten die verdorbene heidnische Gesellschaft nicht, den theatralischen Vorstellungen ihren Charakter als Ceremonien des Gottesdienstes zu erhalten [8]). Die Schauspieler bilden in Griechenland und in Italien Körperschaften, welche ihre Vorrechte haben und einen priesterlichen Charakter zu tragen scheinen [9]); noch im vierten Jahrhundert behauptet Symmachus, daß es eine Aufgabe der Priester sei: Spiele zu geben und bei denselben den Vorsitz zu führen [10]), und Libanius, der Heide, immer schwärmend für die physische Schönheit und dem Cultus der Form hingegeben, vertheidigt und befreit den

---

[5]) Tatian, Or. contra Graecos c. 22. p. 263. — Clem. Alex. Paedag. l. III. c. 11. t. I. p. 298. Chrysost. Hom. 37 in Mat. §. 6. t. VII. p. 423.

[6]) Min. Felix. c. 37. p. 140.

[7]) Tertullian, De Spect. c. 17. p. 80. — Cypr. De Spect. p. 341.

[8]) Nach Varro, bei Augustin. De civit. Dei IV. c. 31. t. VII. p. 87.

[9]) Wallon t. III. p. 236.

[10]) Insigne ducitur sacerdotii vacare muneribus. l. X. ep. 54. p. 289.

Tanz, von dem Gesichtspunkte der Kunst aus, als Reiz des Geistes, von allem Zwange, wenn immerhin der Tänzer von demselben Alles trennt, was das sittliche Gefühl verletzen könnte, ein sophistischer Unterschied, der mitten in einem so tiefen sittlichen Verfall, als der der heidnischen Welt es war, unmöglich festgehalten werden konnte. Die Rollen, welche die Schauspieler auszuführen hatten, die Worte, welche sie sprachen, ihre Tänze, ihre schlüpfrigen Pantomimen, mußten die letzten Strahlen des sittlichen Bewußtseins in ihnen völlig auslöschen, und durch einen seltsamen Gegensatz, der aber dem Charakter des Alterthums eigen war, wurden diese sogenannten Priester der Verachtung derjenigen Preis gegeben, die ohne dieselben nicht leben konnten. Horaz schon rechnet sie unter die Leute der niedrigsten Art und der verdächtigsten Sitten [11]). Auch ergänzte und vervollständigte sich ihre Zahl nur in den niedersten Schichten der Gesellschaft, und besonders unter den Sklaven. Irgend ein Unternehmer kaufte sie für diesen Dienst, bestimmte sie zu seinem Nutzen für das rohe Vergnügen der Menge und war eben so unbekümmert um das Verderben ihrer Seele, als um die Schmach und Schande, in welcher er ihre Person gefesselt hielt. Das Volk wohnte ihren Spielen mit einer unermüdlichen Neugierde bei, es suchte dieselben, überschüttete sie mit Beifallsbezeugungen, sah jedoch in ihnen nur Wesen, die ihrer niedrigen Stellung wegen von Natur hierzu bestimmt waren. Man empfand für sie weder Achtung, da diese sich mit ihrem Stande nicht vertrug, noch Mitleiden, dessen diese Mitglieder der alten Gesellschaft würdig gewesen wären, man sah sie mit aller Gleichgültigkeit von der Schaubühne in das Elend oder in das Grab gehen, ohne Mitgefühl, wie auch ohne Gewissensbisse zu empfinden. Wenn der Herr dem Kinde, welches durch seinen Tanz die Zuschauer ergötzt hatte, einen Grabstein setzen ließ, so that er dieses nur, um sich des Vergnügens zu rühmen, welches sein junger Sklave der Menge bereitet hatte [12]). Selbst das Gesetz ist hart gegen diese unglückliche Menschenclasse, weit davon entfernt, etwas zu ihrer Hebung zu versuchen, indem es ihr die Gelegenheit zum Laster nimmt, tritt es dieselbe mit Füßen, hält sie gewaltsam an dem Theater fest, kettet dieselbe an die Schändlichkeit. Den Schauspielern und den Schauspielerinnen

---

[11]) Sat. l. I. sat. 2. v. 1 et 2. p. 208.

[12]) In Antibes fand man folgende Grabschrift: D. M. | Pueri Septentri | onis annor. XII. qui | Antipoli in theatro | biduo, saltavit et pla | cuit. Orelli t. I. p. 467. no. 2607.

ist es verboten, sich der Pflicht, als Werkzeuge des Vergnügens für das Volk zu dienen, zu entziehen; ihre Kinder werden als Mimiker oder als Histrionen geboren, denn sie sind ja Sklaven. Ungeachtet ihres priesterlichen Charakters nennt sie das Gesetz „verächtliche Menschen", bezeichnet ihren Stand als ein schändliches Handwerk[13]), verbietet ihnen gewisse Schmuckkleider zu tragen und beraubt sie der Rechte des freien Mannes[14]). Sie sind, sagt Tertullian, zur Schmach verdammt. Man entfernt sie von der Curie, von der Rednerbühne, von dem Senate, von dem Ritterorden, man verbietet ihnen den Zugang zu allen Ehrenstellen und den Gebrauch mehrerer Schmucksachen. Welche Verdorbenheit! Die Heiden lieben die, welche sie strafen, sie verachten die, welchen sie Beifall klatschen; sie erheben die Kunst, und die Künstler werden als schändliche Menschen gebrandmarkt[15]). Zu verschiedenen Malen werden diese aus Rom verjagt, bald weil sie ihrer Zahl wegen die Despoten in Verlegenheit bringen[16]), bald im Interesse der Sittlichkeit des Volkes, ihrer Sittenlosigkeit wegen. Domitian verbot ihnen die öffentliche Schaubühne[17]); Trajan wollte die Ausübung ihrer weibischen Kunst vollständig unterdrücken[18]), allein, kaum vertrieben, erschienen sie von neuem, mit mehr Freude wie jemals begrüßt; weder das gemeine Volk, noch die Reichen konnten ohne sie leben, die heidnische Gesellschaft langweilte sich fürchterlich, mitten in den größten Gefahren wollte sie lachen, sie bedurfte der Spiele und der Tänze, um die letzten Stunden vor ihrem Verfall auszufüllen. Doch dies ist nicht Alles; diese unsittlichen Vorstellungen, diese lüsternen Tänze und Pantomimen, diese nackten Frauen, welche in Wasserbecken schwammen, die mitten in dem Amphitheater sich befanden, in Gegenwart von vielen tausend Zuschauern von jedem Geschlecht und jedem Alter[19]), genügten dem römischen Volke nicht, eben so wenig wie die reichen Privatleute sich bei ihren Gastmälern mit dem unkeuschen Spiel der Histrionen und der Flötenspielerinnen begnügten. Diese harte römische Race mußte

---

[13]) Personae inhonestae. Munus turpe. Cod. Theod. l. XV. tit. 7. l. 4 u. 12.

[14]) L. c. l. 1. sq.

[15]) Tertull. De Spect. c. 22. p. 82. — De corona c. 6. p. 104.

[16]) Unter Tiberius und Nero. Tacit. Ann. l. IV. c. 14. t. I. p. 198. l. XIII. c. 25. — Sueton. Nero. c. 16. p. 265.

[17]) Sueton, Domit. c. 7. p. 381.

[18]) Plin. Panegyr. c. 46. t. II. p. 185.

[19]) Chrysost. Hom. 6 in Ep. 1. ad Thess. c. 4. t. XII. p. 464.

etwas mehr haben, denn sie war kriegerisch gesinnt, an das Blut gewöhnt und mißbrauchte ohne Gewissensbisse diejenigen, die sie verachtete, wir meinen die Spiele der Gladiatoren. Nichts stellt die Barbarei der römischen Welt in ein grelleres Licht.

Man hat den Ursprung dieser Schauspiele nicht in der Zeit des Verfalls zu suchen, sie wurden lange vorher eingeführt, schon im ersten punischen Kriege wird von denselben gesprochen [20]). Damals, wie noch später unter dem Kaiserreiche, sollten sie ein Mittel sein, den römischen Soldaten, von welchen die Geschichtschreiber sagen, daß sie von der kühnsten Vaterlandsliebe beseelt waren, den Muth zu lehren. Um sie an den Anblick des Blutes zu gewöhnen, um sie die Verachtung des Schmerzes und des Todes kennen zu lehren, fand man kein besseres Mittel, als sie vor einem Feldzuge den Kampfspielen der Gladiatoren beiwohnen zu lassen [21]). Diese blutigen Uebungen wurden bald eines der liebsten Vergnügen des Volkes. Bald waren es Kämpfe von Menschen mit Menschen, bald von Menschen mit wilden Thieren; diese Spiele nannte man Jagden [22]). Die Leidenschaft für diese Kampfspiele war heftig und allgemein, bei keiner Gelegenheit versammelte sich das Volk in größerer Anzahl, keine Festlichkeit flößte ihm mehr Interesse ein, kein Vergnügen verschaffte ihm eine größere Freude [23]). Der römische Bürger brachte, von dem Müßiggange, obgleich er die Arbeit verachtete, gelangweilt, seine Tage in dem Circus zu, indem er dem Kampfe der Bären und der Löwen beiwohnte, und die Zwischenzeit zwischen diesen Jagden mit Kämpfen der Gladiatoren ausfüllen ließ, damit keine Zeit verloren ginge [24]). Gedankenvoll, begab er sich in das Amphitheater, um die Gedanken zu verjagen, die ihn bestürmten; war er traurig, so ging er hin, um zur Zerstreuung Menschen tödten zu sehen [25]). Mit dem Pöbel sah man daselbst die Großen, die Ritter, die Senatoren; die ausgezeichnetsten Personen führten dort den Vorsitz [26]), selbst die Kaiser beanspruchten diese Ehre als eines

---

[20]) Conf. Val. Max. l. II. c. 4. §. 7. p. 97.

[21]) J. Capitol. Vita Maximi c. 8. in Scriptt. hist. aug. t. II. p. 66.

[22]) Cicero, de off. l. II. c. 15. t. XII. p. 95. — Pro Sextio c. 64. t. V. p. 431.

[23]) Cicero, pro Sextio c. 59. t. V. p. 425.

[24]) „Interim jugulantur homines, ne nihil agatur.“ Seneca ep. 7. t. III. p. 16.

[25]) Seneca, Consol. ad Helviam. c. 16. t. I. p. 138.

[26]) Tacit. Ann. l. I. c. 76. t. I. p. 62.

ihrer Vorrechte. Nicht nur Tyrannen, wie Nero, Commodus, Gallian befinden sich unter dieser Zahl, sondern auch Fürsten, die sich durch ihre Tugenden auszeichneten, wie Vespasian, Titus nahmen Theil an den Kämpfen des Circus. Und, was man kaum glauben kann, Frauen aus allen Ständen laufen dahin, mit einer Lust, welche der der Krieger in nichts nachstehet; selbst die Vestalinnen haben eine besondere Loge in demselben. Bei allen diesen Zuschauern ist keine Spur von Mitleiden für die Kämpfenden vorhanden, das geringste menschliche Gefühl würde ausgereicht haben, um sie sofort aus dem Amphitheater zu entfernen; aber dieses Gefühl war gar nicht vorhanden, sie wohnten den Spielen mit einer wilden Neugierde bei, man beurtheilte die Geschicklichkeit der versetzten Schläge mit eben demselben Interesse, mit welchem man heute das Spiel von zwei Schachspielern verfolgt. Immer bereit, die Kämpfenden gegen einander zu reizen und gefühllos bei dem Anblick der Schmerzen der Verwundeten, brach man in enthusiastisches Beifallklatschen aus, wenn der Eine in einem geschickten Kampfe unterlag und stieß wildes Wuthgeschrei aus, wenn die Kämpfer nicht eben so leidenschaftlich zu Werke gingen, wie die Zuschauer selbst, wenn sie sich zu schonen schienen und sich, so zu sagen, ihrer Pflicht entziehen wollten, es hieß das „souveräne Volk" verachten, wenn man zögern wollte, sich aus Vergnügen zu tödten[27]). Die Frauen, die, den Göttern geweihten, Jungfrauen, so wie die Liebhaberinnen spendeten demjenigen, der die tiefsten Wunden hatte, oder der mit dem größten Ruhme fiel, dieselben Lobeserhebungen wie die Männer. Gewöhnlich waren sie es, welche, indem sie auf feine Weise die Hand in die Höhe hielten, das Zeichen zu dem Stoße gaben, der den Schmerzen eines auf der Erde ausgestreckten Verwundeten ein Ende machen sollte[28]).

Bald begriffen die Ehrgeizigen Roms, daß die Befriedigung dieses Blutdurstes ein sichereres Mittel zur Gewinnung der Volksgunst sein würde, als jene Vertheilungen von Oel oder Korn; auch wurden die Kampfspiele der Gladiatoren bald die wirksamsten Gaben an das Volk[29]).

[27]) Quid? gladiatoribus quare populus irascitur, et tam inique, ut injuriam putet, quod non libenter pereunt? Contemni se judicat, et vultu, gestu, ardore, de spectatore in adversarium vertitur. — Seneca, De ira l. I. c. 2. t. I. p. 6.

[28]) Prudent. In Symmachum. l. II. v. 1095 sq. p. 488. — Tatian. Orat. contra Graecos. c. 23. p. 264. — Lactant. div. inst. l. VI. c. 20. t. I. p. 490.

[29]) Cicero, pro Sextio c. 64. t. V. p. 430. De off. l. II. c. 15. t. XII. p. 95. Pers. sat. 6. v. 48. sq. p. 25.

Schon in den ersten Zeiten der Republik mißbrauchten die verschiedenen Partheihäupter diese Lust in der Art, daß man daran zu denken hatte, diesem Gebrauche eine bestimmte Grenze zu setzen. Cicero gab das Gesetz „Tullia", wodurch es demjenigen, der um ein öffentliches Amt sich bewarb, verboten wurde, Gladiatorenkampfspiele zu geben [30]). Dieses Gesetz wurde nicht aus Menschlichkeit erlassen; der Gesetzgeber wollte nur die Umtriebe aufhalten und den Ehrgeizigen das sicherste Mittel rauben, das Volk zu gewinnen. Augustus verbot, daß zu gleicher Zeit mehr als hundertzwanzig Männer kämpfen durften. Dieser Verordnung wurde eben so wenig wie dem Gesetze des Cicero Folge geleistet; Tiberius verordnete selbst, daß jedes Jahr ein großes Gladiatorenschauspiel auf Kosten der zu Quästoren ernannten Bürger stattfinden solle [31]). Wenn Nero das Gesetz Tullia in Kraft treten zu lassen versuchte, so geschah dieses nicht etwa aus Rücksicht für die Unglücklichen, welche man für den Circus bestimmte, Alles, was er damit wollte, war, daß Keiner um die Gunst des Volkes buhlen sollte, Alles sollte nur von ihm allein abhängen.

Die Liebe der Römer für die Kampfspiele der Gladiatoren erkaltete nicht, so lange das Kaiserreich bestand; sie blieb dieselbe bis zu dem letzten Augenblicke der alten Gesellschaft. Schon zum Christenthum bekehrt, von den Barbaren von allen Seiten umgeben und gedrängt, läuft das Volk in den Circus, heidnisch in seinen Sitten, obgleich dem Namen nach christlich, gierig nach Blut, aber zu feig, das seinige für die Vertheidigung des in den letzten Zügen liegenden Vaterlandes hinzugeben. Von dem Augenblicke an, wo die römische Welt in die Periode des Verfalls tritt, bis zu dem Sturze des Kaiserthums, beuten die Oberhäupter des Staates den verworfensten Instinct des Volkes aus; die Spiele des Circus sind eines der großen Mittel, das Volk im Zaume zu halten, es war zufrieden gestellt, wenn man ihm nur Gladiatoren und Brod gab. Kaiser, welche keine Ungeheuer waren, Trajan, Philipp, Konstantin, bevor er zum Christenthum übergetreten war, selbst Theodosius, ließen in dem Circus zahlreiche Horden von Kriegsgefangenen kämpfen; die Consuln und die Quästoren waren bei ihrem Amtsantritte, kraft des Gesetzes, welches Tiberius gegeben hatte, gehalten, Gladiatorenspiele zu geben; es war, so zu sagen, ein Recht eines freudigen Antrittes des Amtes, welches sie dem

[30]) Cicero, pro Sextio l. c. — in Vatinium c. 15. t. V. p. 457.
[31]) Tacit. Ann. l. XI. c. 22. t. II. p. 20.

Volke schuldeten [32]). Domitian ließ, um dem Schauspiel eine andere Gestalt zu geben, eines Tages selbst Frauen kämpfen [33]). Es war überdies ein Mittel, sein Andenken der dankbaren Menge zu empfehlen. Privatleute verordneten in ihrem Testamente, auf ihre Kosten Gladiatoren kämpfen zu lassen, damit das Volk ihren Namen ehrte [34]). Der Wahnsinn war in dieser Beziehung so groß, daß ein reicher Römer den Willen aussprach, daß man nach seinem Tode die schönen Sklavinnen, die er in seinem Hause hatte, mit einander kämpfen lassen solle, und ein anderer forderte dasselbe für die jungen Knaben, welche zu seinem Vergnügen gedient hatten [35]). Wie soll man eine solche Verirrung des Geistes nennen? In der ernsten Todesstunde, in welcher die ersten Christen ihren Sklaven die Freiheit gaben, und Vermächtnisse für die Unglücklichen und Armen machten, verordneten die Heiden mit der größten Kaltblütigkeit, daß unglückliche Creaturen, die sie während ihrer Lebenszeit gemißbraucht hatten, sich gegenseitig tödten sollten, damit eine unwürdige Volksmenge ihrem Namen Beifall zuklatschen sollte, indem sie Blut fließen sah!

Was vielleicht noch viel entsetzlicher scheint, sind die Kampfspiele der Gladiatoren während der Gastmäler der Reichen. Dieser barbarische Gebrauch, den man schon in früher Zeit in Campanien findet [36]), verbreitete sich bald überall, wo es Römer gab, die reich genug waren, um Menschen dem Vergnügen ihrer Gäste zu opfern [37]). Welche Gesellschaft, wie die römische, welche Orgien duldete, wo das Blut der Sklaven sich mit dem Weine der mit Blumen bekränzten Herren vermischte, wo Kämpfe auf Leben und Tod mit unreinen Pantomimen abwechselten, wo man den geladenen Gästen zugleich die Fratzen der Histrionen, das Blutbad der Gladiatoren und die Küsse der Buhlerinnen anbot, wo, mit einem Worte, die entsetzlichste Grausamkeit sich mit der frechsten Ausschweifung vereinigte!

Griechenland mit seinen sanfteren Sitten widerstand lange der Einführung der Kämpfe im Circus; es empfing dieselben nur von den Römern, die, nachdem sie die Freiheit Griechenlands vernichtet hatten, es auch den Altar der Barmherzigkeit umstürzen lehr-

---

[32]) Symmach. l. II. ep. 46. p. 50.

[33]) Sueton. Domit. c. 4. p. 378.

[34]) Plin. l. IV. ep. 22. t. I. p. 136.

[35]) Athen. l. IV. c. 39. t. II. p. 100.

[36]) Tit. Liv. l. IX. c. 40. Zweibrücken, 1784. t. I. p. 417.

[37]) Sil. Ital. l. XI. V. 51—54 ed. Lemaire t. I. p. 684. — Athen. l. c. p. 99.

ten [38]). Unter den Kaisern breiteten sich die Gladiatorenspiele bis nach dem Oriente aus, so weit sich die römische Herrschaft erstreckte [39]).

Die Männer, welche für diese Kampfspiele bestimmt waren, wurden aus verschiedenen Ständen genommen, gewöhnlich waren es Sklaven, Menschen, die irgend einer Ursache wegen ihrer Freiheit beraubt waren. Die Reichen, welche im Falle waren, sich um die Stimme der Menge zu bewerben, hatten unter ihren Sklaven Horden, „Familien" von Gladiatoren; man wetteiferte darin, die größte Zahl und die stärksten zu besitzen; je höher die Stellung eines Mannes war, um desto mehr rühmte er sich Kämpfende zu unterhalten [40]). Bald wurde die Ausübung der Kunst eines Gladiators ein Handwerk. Es gab Unternehmer, welche Sklaven kauften, die zu diesem Dienste geeignet waren; die Verworfenheit des römischen Pöbels ging sogar so weit, daß arme Leute, die nicht arbeiten wollten, sich an den Circus verkauften, indem sie diese blutigen Kämpfe der Arbeit vorzogen [41]). Man könnte glauben, daß diese Unglücklichen sich zu dem Kampfe nur mit Abscheu und Widerwillen hingegeben hätten, aber der Widerwille gegen die Arbeit und der Blutdurst waren bei ihnen so groß, daß sie sich dorthin drängten. Es quälte sie der Wunsch, Beifall zu empfangen, sie wollten glänzen, sei es tödtend, sei es mit Kunst unterliegend; ihre Ehre bestand darin, nie zu straucheln, ohne Schrei zu fallen, den Todesstoß mit einem Lächeln auf den Lippen zu empfangen, die Zuschauer noch zu grüßen, bevor sie ihre Seele aushauchten, um ein Grabmal zu erhalten, auf welchem der Nachwelt gesagt würde, wie oft sie in dem Circus gesiegt hatten [42]). Cicero redet von diesem Muthe mit einer gewissen Bewunderung, als von einem Beispiele dessen, was Uebung und Gewohnheit vermögen [43]).

[38]) Als die Athenienser berathschlagten, ob sie die Kampfspiele der Gladiatoren einführen sollten, sagte ihnen der Philosoph Demonax, daß sie, bevor sie diesen Gebrauch annähmen, den Altar der Barmherzigkeit umstürzen müßten.

[39]) Man s. Joseph. de bello jud. l. VII. c. 3. t. II. p. 406 über die Spiele der Gladiatoren, welche zum ersten Mal unter Agrippa in Berytos gegeben wurden.

[40]) „Familiae gladiatoriae." Cic. pro Sextio c. 64. t. V. p. 430. — Tatian. Or. contra Graecos. c. 23. p. 264.

[41]) Tatian. l. c.

[42]) Man s. die Inschriften bei Gruter. t. I. p. 333. sq.

[43]) Tusc. Quaest. l. II. c. 17. t. X. p. 435. — Epict. Dissert. l. I. c. 29. t. I. p. 157.

Die Gladiatoren leisteten dem Lanisten, das heißt dem, welcher sie im Fechten unterrichtete, einen Eid; seine Pflicht war es, sie zu ernähren, sie zu bilden, sie zu üben [44]). Er war es, welcher dem Reichen solche Kämpfer verschaffte, der keine eigenen hatte, der Volksmenge jedoch ein Schauspiel geben wollte; die Preise waren in der Art geregelt, daß sie erst nach dem Kampfe bezahlt wurden, sowohl denen, welche mit heiler Haut davon kamen, als denen, welche verwundet und getödtet wurden. Zuweilen wurden solche Besprechungen Grund von Rechtsstreitigkeiten. Der Rechtsgelehrte Cajus hat uns ein kostbares Beispiel aufbewahrt, welches uns zeigen kann, mit welcher kalten Gleichgültigkeit man mit dem menschlichen Blute, zur Ergötzung des Volkes, Handel trieb. Ein Fechtmeister lieferte einem Privatmanne einige Gladiatoren, unter der Bedingung, daß dieser ihm zwanzig Denare für jeden zu bezahlen haben solle, der ohne ernste Verwundung den Kampf überleben, und tausend Denare für jeden, der getödtet oder in der Art verwundet würde, daß er für spätere Kämpfe untüchtig gemacht wäre. Man fragte, ob dieses ein Verkauf oder nur eine Miethe sei, d. h. ob der Privatmann, für welchen die Gladiatoren ihren Schweiß (von ihrem Blute sprach man nicht) hingegeben hatten, sie für sich behalten könne. Cajus entschied mit der vollkommensten Seelenruhe. Es ist wahrscheinlicher, sagt er, daß hinsichtlich derjenigen, welche mit heiler Haut davon kommen, es ein Miethvertrag ist, sie folglich zu ihrem ersten Herrn zurück zu kehren haben; hinsichtlich der andern ist es ein Verkauf, sie gehören demjenigen, der sich ihrer bedient hat, denn was sollte der Fechtmeister mit entseelten oder verstümmelten Körpern machen [45])?

Wenn die Gladiatoren ohne Furcht sich schlugen und nach den Regeln der Kunst sich tödteten, so kam ein Theil der Ehre dem Unternehmer zu. War er mit ihnen zufrieden, so beschenkte er sie mit einem Grabmal, auf welchem sich eine Inschrift befand. Ein gewisser Constantius errichtete seinen Gladiatoren einen Stein, um sie dafür zu belohnen, daß sie durch ihre Art, sich zu tödten, den Beifall der Menge sich verdient hatten [46]). Es gab auch

[44]) Seneca, ep. 37. t. III. p. 111. — Petron. c. 117. p. 540. — Conf. Cod. Theod. l. XV. tit. 12. 1. 2. 3.

[45]) Instit. l. III. p. 146. p. 271.

[46]) In Istrien fand man diesen Grabstein. Grut. t. I. p. 333. no. 4. Constantius munerarius gladia | toribus suis propter favorem mu | neris munus sepulcrum dedit | Decorato retiario qui peremit | Caeruleum et per-

öffentliche Gladiatoren, die auf Kosten des Staates unterhalten und geübt wurden, und aus dem öffentlichen Schatze ihren Lohn empfingen. Als Caligula Geld brauchte, ließ er einst eine gewisse Anzahl derselben versteigern [47]). Diese Gladiatoren, diejenigen mitgerechnet, welche die Fechtmeister oder die reichen Privatleute unterhielten, waren so zahlreich, daß sie mehrmals ihre Fesseln abzuwerfen versuchten und dem Staate höchst gefährlich wurden. Die Empörung des Spartacus war so furchtbar, daß sie nur durch die Legionen des Crassus und Pompejus besiegt werden konnte. Später störten die Partheien der Gladiatoren häufig die öffentliche Ordnung in Rom; zu verschiedenen Malen steckten die römischen Kaiser dieselben in die Armeen, in welche sie dadurch einen Geist des Ungehorsams und der Wildheit brachten. Obgleich sie durch das Gesetz unter die Zahl der ehrlosen Leute gebracht wurden, gaben ihnen dennoch ihre Zahl und das Bewußtsein, daß sie sowohl dem Volke als den Herrschern desselben unentbehrlich seien, einen hohen Begriff ihrer Wichtigkeit. Dieser Stolz wurde besonders durch die Kaiser vergrößert, die sich selbst in den Kampf mischten und an demselben Theil nahmen. Commodus war nur auf seine sechshundert sechsundzwanzig Siege stolz, die er im Circus davon getragen hatte; einer seiner Geschichtschreiber wagte zu sagen, daß er eher zu einem Gladiator, als zu einem Fürsten geboren sei [48]).

Neben den Gladiatoren, welche es ihres Standes oder ihres Blutdurstes wegen waren, ließ man auch Verurtheilte und Gefangene kämpfen. Es scheint, daß dieses der ursprüngliche Gebrauch gewesen ist [49]). Kaiser, wie Nero, zwangen Ritter und Senatoren, und selbst Frauen aus den edelsten Familien, auf den Kampfplatz zu treten [50]); man weiß nicht, über wen man mehr zu staunen hat, ob über den Despoten, der Alles zu entehren suchte, was noch in Rom glänzte, oder über diese feigen Römer, die nicht mehr Willenskraft genug besaßen, um diesen blutdürstigen Launen zu widerstehen. Zur Zeit der Verfolgungen gegen die Kirche verurtheilte man oft die Christen zum

---

emptus deci | dit ambos extinexit Rudis utro | sque protegit rogus | Decoratus secutor pugnar VIIII | Valerae uxsori dolori privum reliquit.

[47]) Dio Cassius l. IX. c. 14. t. II. p. 182.

[48]) Herodian l. I. c. 48. p. 36. — J. Capitol. Ant. Phil. c. 19; in Scriptt. hist. aug. t. I. p. 66.

[49]) Cicero, Tusc. Quaest. l. II. c. 17. t. X. p. 435.

[50]) Tacit. Ann. l. XV. c. 32. t. II. p. 229. — Sueton, Nero c. 12. p. 262.

Circus. Man glaubte die Härte solcher Urtheile zu vergrößern, indem man befahl, daß jene keinen Tagelohn aus dem öffentlichen Schatze erhalten sollten und daß sie die Fechtkunst nicht erlernen durften, um sich gegen die Angreifer vertheidigen zu können [51]). In der letzten Zeit des Kaiserreiches waren es die gefangenen Barbaren, welche die größte Anzahl der Gladiatoren lieferten. Wenn es den römischen Heeren begegnete, Siege davonzutragen, wurden die Gefangenen nach Rom geführt und dem Circus übergeben; das Volk, bei dem Anblick der freien Germanen in Schrecken versetzt, verschaffte sich das feige Vergnügen, sie zu gegenseitiger Tödtung zu zwingen; sicher auf den Stufen des Amphitheaters sitzend, freute sich dasselbe, wenn es diese gefangenen Riesen, nicht aus Furcht, sondern aus Wuth und Schmachgefühl zittern sah. Die Barbaren, welchen diese wilden Schauspiele unbekannt waren, weinten bei dem Gedanken, allein sich vor den Augen eines Volkes zu morden, welches sich rühmte, das Volk des Mars zu sein, welches aber, um diesen Titel zu verdienen, nichts Anderes besaß, als die Härte seiner Vorfahren, ohne den patriotischen Muth derselben zu besitzen [52]).

Fragt man nun, was die aufgeklärten Männer, welche als weise galten, von solchen Spielen dachten, so begnügen wir uns, die Ansichten zweier Männer anzuführen, welche, vier Jahrhunderte auseinander stehend, als die Organe des heidnischen Geistes betrachtet werden können; anderswo werden wir von denjenigen reden, welche, sei es auf eine Bewegung ihres innersten Gefühles, sei es auf den geheimen Einfluß des Christenthums hörend, sich gegen die Gladiatoren ausgesprochen haben; für den Augenblick ist es nöthig zu zeigen, daß unter den Koryphäen des alten Gedankens, unter denen, welche am genauesten den Geist und die Bestrebungen der heidnischen Gesellschaft ausgedrückt haben, sich auch Vertheidiger der blutigen Kampfspiele des Circus gefunden haben. Cicero betrachtete sie als Gebräuche, die nicht zu tadeln sind; seiner Ansicht nach waren sie eine vortreffliche Schule, in welcher man die Todesverachtung und den Tod selbst kennen lernte. Wenn er zeigen wollte, was die Uebung, die Gewohnheit, ein überlegener Wille vermögen, weiset er hin auf die Kaltblütigkeit, auf den ruhigen Muth der Gladiatoren und auf ihre Unterwerfung unter die Befehle der Menge; er begnügt sich beizufügen, daß, wenn diese Schauspiele einigen Menschen grausam schienen, er wohl geneigt sein möchte zu behaupten, daß sie nicht

[51]) Euseb. De martyr. Palaest. c. 7. 8. p. 328. 330.

[52]) Plebs Martia. Symmach. Epp. l. X. ep. 61. p. 295.

Unrecht hätten, sobald man auf den Kampfplatz andere Kämpfer als zum Tode Verurtheilte treten ließe[53]).

Dieser Vorbehalt hat wenig Gewicht; denn der Stand derjenigen, welche genöthigt sind, sich des Vergnügens der Menge wegen zu tödten, ändert nichts an der Natur des Schauspieles selbst; und überdies, Verbrecher zwingen, sich gegenseitig zu erwürgen, hieß nichts Anderes, als beweisen, daß man den moralischen Zweck der Strafe nicht verstand; es war dies nur ein Beweis der Härte des Gesetzes und des Egoismus der römischen Sitten.

Wir werden uns bei dem Panegyricus des Konstantin nicht aufhalten, welcher im Jahr 313 diesen Kaiser belobte, eine Niederlage der Barbaren zur Zerstreuung des Volkes benutzt zu haben, indem er die Gefangenen jener undankbaren und treulosen Race den wilden Thieren des Circus übergeben ließ[54]); allein wir müssen von den Gefühlen des Symmachus reden, von diesem letzten Heiden, von diesem Mitgliede des Priesterbundes, von ihm, der mit so viel Beredtsamkeit zu Gunsten der alten Nationalgötter gesprochen und den man seiner hohen Tugenden wegen so sehr gerühmt hat. Nach einem Siege der römischen Armee über die Sarmaten, deren Gefangene für den Circus aufbewahrt wurden, sprach er sich mit einer wenig aufrichtigen Verachtung über diese Barbaren aus, die, so furchtbar im Kriege, vom Schrecken ergriffen waren, als sie sich genöthigt sahen, ihr eigenes Blut zu vergießen[55]). Er selbst gab während seines Consulates zu verschiedenen Malen Gladiatorenspiele[56]). Eines Tages bestimmte er gefangene Sachsen zu einem solchen Kampfspiele. Um demselben zu entgehen, gaben sie sich in ihrem Gefängnisse den Tod; Symmachus beklagte sich lebhaft darüber, daß die „der Verzweiflung preisgegebenen Leute,“ indem sie sich mit gottloser Hand tödteten, dem Volke das Vergnügen ihres Todes entzogen hätten. Um sich zu trösten bedurfte er nichts weniger als des Bei-

[53]) Quis mediocris gladiator ingemuit? Quis vultum mutavit unquam? quis non modo stetit, verum etiam decubuit turpiter? quis, cum decubuisset, ferrum recipere jussus, collum contraxit? tantum exercitatio, meditatio consuetudo valet! Tusc. Quaest. l. II. c. 17. t. X. p. 435.

[54]) Quid hoc triumpho pulchrius, quod caedibus hostium utitur etiam ad nostrum omnium voluptatem, et pompam munerum de reliquis barbaricae cladis exaggerat, tantamque captivorum multitudinem bestiis objicit, ut ingrati et perfidi non minus doloris ex ludibrio sui, quam ex ipsa morte patiantur. — Incerti Panegyr. Const. c. 23. in Plinii Opp. t. II. 335.

[55]) L. X. ep. 61. ad Theodos. p. 295.

[56]) L. VIII. ep. 4. p. 167.

spieles der Resignation des Sokrates, der immer ruhig war, selbst dann, wenn das Schicksal seinen Wünschen entgegen war; in Zukunft, sagte er, werde er für den Circus keine Menschen mehr auswählen, die schlechter wären als Spartacus; er werde Löwen aus Lybien begehren, welche weniger unbändig seien als die Menschen[57]).

Wenn man sieht, wie die Besten unter den Heiden von einer kalten Verachtung des menschlichen Lebens beseelt waren, wird man sich über die Leidenschaft der Menge für die Kampfspiele der Gladiatoren nicht wundern; zu gleicher Zeit wird man den furchtbaren Einfluß begreifen, welchen diese Schauspiele auf den Geist und auf die Sitten des Volkes ausüben mußten. Die letzten Spuren menschlichen Gefühls wurden verwischt; die Frau wurde eben so hart wie der Mann, und indem sie ihre Kinder in das Amphitheater führten, und diese bei ihren Spielen dann die Kämpfe der Gladiatoren nachahmten[58]), haben jene Eltern die Geschlechter herangebildet, die, eben so feig als grausam, den Sturz des römischen Reiches herbeiführten. Man ist glücklich, unter dem Beifallsgeschrei, womit die heidnische Gesellschaft diese blutigen Wettkämpfe überschüttet, hie und da einige seltene Stimmen zu vernehmen, die, noch vor der Zeit des Einflusses des Christenthums, gegen diese Verirrung des menschlichen Herzens sich erheben. Es sind Dichter, welche uns diese Beispiele geben; Ovid ist es, der in dem Theater und in dem Circus eine Schule des Sittenverderbens und der Barbarei, deren Unterdrückung er wünschte, erblickt; Manilius ist es, der in kräftigen Versen die Entrüstung ausspricht, die er empfand, als er sich die gefährlichen Wirkungen vorstellte, welche diese Spiele mitten im Frieden hatten[59]).

In dieser Geschichte des Egoismus des freien Heiden, der seinen Sklaven für seine Bedürfnisse wie für sein Vergnügen gebraucht, ohne daran zu denken, daß er einen Menschen mißbrauchte, der ihm an natürlicher Würde gleich war, haben wir noch nicht Alles erschöpft; einen Zug müssen wir dem Bilde noch hinzufügen. Es ist nicht der am wenigsten häßlichste von allen, obgleich Gelehrte, begeistert für das Alterthum, denselben mit schö-

[57]) Ferunt Socratem, si quando excidit cupitis aut destinatis, id sibi utile quod evenerat aestimasse . . . Sequor sapientis exemplum et in bonam partem traho, quod Saxonum numerus morte contractus, infra summam decretam populi voluptatibus stetit. l. II. ep. 46. p. 50.

[58]) Epict. Dissert. l. III. c. 15. t. I. p. 419.

[59]) Ovid, Tristia l. II. eleg. I. v. 280 sq. t. III. p. 221. — Manilius, Astron. l. IV. v. 220 sq. Berlin 1846. p. 129.

nern Farben zu schildern versuchten[60]). Wir begnügen uns damit, darauf hinzuweisen; Niemand, hoffentlich, wird eine umständlichere Beschreibung davon fordern. Wir reden nicht allein von der jungen Sklavin, die, wenn sie lieblich war, der Leidenschaft des Herrn oder dem Lupanar anheimfiel, oder an das Theater verkauft wurde, sondern von jener „Liebe" für die jungen Knaben, welche Liebe die abscheulichste Seite des sinnlichen Lebens der Römer und der Griechen war. In der ersten Zeit bestrafte das athenienſische Gesetz den Mann mit dem Tode, der einen andern zur Begehung dieser Sünde zwang; es drückte den Stempel der Schmach auf das Opfer, wenn dieses von freiem Stande war. Die Leidenschaft jedoch, mächtiger als das Gesetz, ließ dieses bald außer Gewohnheit treten. Diese unnatürliche Liebe herrschte bald ohne Widerspruch in Athen wie in Sparta; man gab diese Sitte öffentlich zu, man rechnete sie zu den großen Genüssen des Lebens. Die Ersten des Volkes hatten ihre unbärtigen Sklaven, mit denen sie schandlos lebten; die Dichter besangen sie und die Philosophen machten daraus den Gegenstand ernster Unterhaltungen, keineswegs dahin gehend, jenen Gebrauch zu tadeln[61]). Sie schlich sich in Rom ein, in Folge der entarteten Civilisation Griechenlands[62]). Zur Zeit Cicero's bestrafte das Gesetz „Scantinia" diesen Gebrauch mit einer Geldstrafe von 10,000 Sesterzen, was aber die hervorragendsten Männer der Republik, die Magistratspersonen, die Censoren selbst nicht hinderte, sich jener Handlung schuldig zu machen[63]). Wenn man unter dem Kaiserreiche den Inhalt jenes Gesetzes in das Gedächtniß zurückrief, so geschah dieses mehr, um die Unzulänglichkeit desselben nachzuweisen, als um dasselbe fast eben so rasch in Vergessenheit gerathen zu lassen[64]). Der schändliche Mißbrauch machte entsetzliche Fortschritte, zugleich einer unvermögenden Gesetzgebung Trotz bietend, wie auch der, der öffentlichen Scham widersprechenden Achtung und Ehrfurcht. Es gab keinen reichen Römer, der nicht unter seinen Sklaven „Heerden" weibischer

---

[60]) Fr. Jacobs: Die Männerliebe, in seinen vermischten Schriften Bd. II. S. 212 u. folg.

[61]) Xenoph., conviv. c. 8. t. V. p. 206. — Athen. l. XIII. t. V. p. 177 sq.

[62]) Plut., Flam. c. 10. t. IV. — Cicero, Tusc. Quaest. t. IV. c. 33. t. X. p. 524.

[63]) Cicero, Philipp. 4. c. 6. t. VI. p. 280.

[64]) Quintil., Instit. orat. l. VII. c. 4. t. II. p. 44. — Sueton, Domit. c. 8. p. 381. — Juven. Sat. 2. v. 43 sq. p. 36.

Knaben[65]) gehabt hätte; die Kaiser gaben in diesem Laster, wie in allen andern das Beispiel, selbst Hadrian war nicht frei davon[66]). Im zweiten Jahrhundert gab es in Rom öffentliche Oerter, bewohnt von scorta virilia, welche dieselbe Steuer bezahlten, wie die öffentlichen Freudenmädchen[67]). Und was das Schändlichste ist, die Religion selbst mußte diesem Verbrechen als Deckmantel dienen — in den einsamen Oertern des Libanon, wie an den Ufern des Nil gab es Tempel, deren Priester unter Anrufung der Götter dasselbe begingen[68]). Zur Zeit des Verfalls sprachen die Philosophen unverhohlen ihre Anschauungsweise in dieser Beziehung aus. Lucian, in seiner zügellosen Sprache, redet über den Ursprung und die verschiedenen Vortheile der Liebe für die Frau und für den Mann[69]). Plutarch behandelte denselben Gegenstand, allein um seinen Abscheu gegen dasjenige zu beweisen, was seine Zeitgenossen nicht als eine Schande ansahen; das Gefühl dieser, wie im Allgemeinen des ganzen Alterthums über diesen Gegenstand, wird von dem Dazwischenredner in dem Dialog des Plutarch ausgedrückt, welcher behauptet, daß die Ehe für den Staat gut ist, daß die Gesetzgeber Recht gehabt haben, sie der Menge anzuempfehlen, daß aber die Frauen keinen Theil an der wirklichen Liebe haben, da deren Gegenstand nur die „jungen und schönen Knaben" seien[70]).

Viertes Capitel.

Folgen und Ausnahmen.

§. 1.

Verfall der alten Gesellschaft.

Fassen wir nun die verschiedenen Züge des, allerdings nur auf unvollkommene Weise entworfenen Bildes zusammen, welches uns für den vorliegenden Zweck zu genügen scheint, so werden wir uns einen

[65]) Seneca, ep. 47 et 95. t. III. p. 132. 417. — Colum. l. I. praef. in Scriptt. rei. rust. t. I. p. 21. Tatian, orat. contra Graecos c. 28. p. 267.

[66]) Sueton, Tiber. c. 43. p. 153. — Tacit. Ann. l. VI. c. I. t. I. p. 259. — Lamprid. Heliog. c. 33 in Scriptt. hist. aug. t. I. p. 254.

[67]) Aur. Vict., de Caesar. c. 28. p. 124. — Lamprid. Alex. Sev. c. 24. l. c. t. I. p. 274.

[68]) Euseb., vita Const. III. c. 55. l. IV. c. 25. p. 512. 537.

[69]) In seinem Dialog Amores t. I. p. 873 sq.

[70]) Amatorius c. IV. t. XII. p. 5.

keit, ihrer Weichlichkeit, ihrer zum Sprichworte gewordenen Ausschweifungen wegen; Cicero übertrieb nicht, als er sagte, daß es nur noch wenige Griechen gebe, welche ihres alten Ruhmes würdig wären[2]). Bald jedoch wurden die Römer die Nachahmer der Griechen; selbst zur Zeit als sie über sie spotteten, glitten sie schon den steilen Abhang herab, der sie zum Verfall und zur Auflösung der Gesellschaft brachte. Die durch die bürgerlichen Kriege erschütterten politischen Tugenden verschwanden unter dem Kaiserreiche völlig. Die Reichen nehmen keinen Theil mehr an den öffentlichen Angelegenheiten, der Despotismus der Kaiser bricht jede Kraft; die, welche noch eine Spur von Patriotismus behalten, suchen einen Zufluchtsort in der Resignation der stoischen Philosophie und geben das Schiff der Republik den Stürmen Preis, indem sie sich begnügen, über die Gefahren zu seufzen, welche dasselbe bedrohen. Bei der großen Mehrzahl ersetzt eine vollständige Gleichgültigkeit die alte bürgerliche Hingebung, in der heidnischen Gesellschaft denkt Jeder nur noch an den Nutzen und an das Vergnügen des Augenblicks. Der Eigennutz allein, sagt Epiktet, wird der Vater, der Bruder, der Verwandte, das Vaterland, der Gott der Menschen[3]). Viele Römer suchen eine Nahrung und einen Vorwand für ihren Egoismus in der materialistischen Philosophie des Epikur, welche sie mit Eifer studiren. Dieses System, welches keinen sittlichen Grundsatz hat, welches kein anderes Gesetz kennt als den Genuß und für das öffentliche Unglück gleichgültig ist, gefiel den Weltmenschen zu einer Zeit, in welcher Nerone und Heliogabale regierten; von allen Seiten rief man dasselbe an, um die niedrigsten Ausschweifungen zu rechtfertigen und um sich auf feige Weise den Pflichten eines Bürgers zu entziehen[4]). Die „Schweine des Epikur" waren ein Gegenstand der Verachtung für die feinen gebildeten Wüstlinge, wie für die, welche noch einen Rest des alten Patriotismus gerettet hatten[5]).

Wenn die Reichen und die Großen, deren Gemeinschaft in der That den alten Staat darstellte, diesen Staat verließen und die Banden zerrissen, welche sie an ihn fesselten, welche Tugenden konnte

[2]) Sallust., Ep. ad Caes. de rep. ord. c. 9. t. II. p. 182. — Horat. Sat. l. II. Sat. 2. v. 10 et 11. p. 248. — Cicero, ad Quintum fratrem l. I. ep. 1. t. IX. p. 150. — in Verrem 2. l. 1. c. 26. t. III. p. 261. — Plin. Hist. nat. l. XV. c. 5. — Juvenal Sat. 3. v. 60 sq. p. 43.

[3]) Dissert. l. II. c. 22. t. I. p. 314.

[4]) Cicero, de fin. bon. et mal. l. I. c. 7. l. II. c. 14. t. X. p. 148. 192.

[5]) Horat. Epp. l. I. ep. 40; letzter Vers p. 298.

man von dem Pöbel der Städte erwarten? Erniedrigt, verthiert, die Arbeit verachtend, wie er selbst verachtet war, von den täglichen Vertheilungen lebend, bald zur Meuterei schreitend, bald nach den Spielen des Circus laufend, stürzte sich dieser Pöbel mit derselben Gleichgültigkeit in den Abgrund des Verderbens wie die Reichen. Das Reich war entweder den Tyrannen oder den prätorianischen Truppen preisgegeben; weder das Gesetz, noch die Systeme der Philosophen vermochten in den Herzen die Kraft anzufachen, welche zur Rettung einer Welt nothwendig war, die im Begriff stand zu schwinden. Rom war nicht mehr, wie in seiner ersten Zeit, der Aufenthaltsort aller alten Tugenden[6]). Diese Tugenden waren verschwunden; die des Bürgers wie auch die des Privatmannes, waren in dem allgemeinen Sturze untergegangen; der Egoismus, in den verschiedenartigsten und schändlichsten Gestaltungen mit seiner Feigheit und seiner Härte, mit seinen Ausschweifungen und seiner Gleichgültigkeit, hatte sich überall eingeschlichen; so mußte es auch sein. Dieser Egoismus war die Wurzel der alten Moral, er konnte schließlich nichts Anderes erzeugen, als den Tod der Gesellschaft.

§. 2.

Reinere Ansichten.

Aber, wird man uns entgegnen, gab es denn nichts Gutes in dieser classischen Welt, ohne deren Kenntniß die Erziehung in neuerer Zeit als eine unvollständige betrachtet wird? hat das menschliche Bewußtsein seine Stimme niemals vernehmen lassen? findet man keinen sittlichen Begriff, der sich über die allgemeine Fläche erhebt? Nichts steht unseren Gedanken ferner, als auf solche Fragen eine bestimmt verneinende Antwort zu geben. Wenn wir auch fest dabei stehen bleiben, daß der allgemeine Geist ein wesentlich egoistischer gewesen ist, ohne Ehrfurcht und ohne Liebe für den Menschen, so erkennen wir zum Glücke, daß es Weise gegeben hat, die ihre Blicke auf Höheres richteten und vielleicht, ohne sich darüber Rechenschaft gegeben zu haben, Anstrengungen machten, um die Fesseln der heidnischen Moral zu zerbrechen, indem sie, wenigstens stillschweigend, gegen die Bestrebungen, welche die Völker beherrschten, ankämpften. Bei mehreren hervorragenden Männern findet man über die verschiedenen gesellschaftlichen Verhältnisse reinere Gedanken, als die, auf

[6]) „Virtutum omnium domicilium" Amm. Marc. l. XIV. c. 6. t. I. p. 21.

denen die öffentliche Meinung und der sociale Geist des Alterthums ruhten. Wir werden hier einige dieser Zeugnisse zusammenstellen, deren Zahl wir leicht vermehren könnten; es mag genügen, daß wir die auffallendsten hervorheben, um zu zeigen, daß wir nicht mit Herzenslust die alte Bildung anzuschwärzen beabsichtigten, indem wir nur die Schattenseiten derselben erblicken ließen.

Den Sitten und den geltenden Ansichten entgegen finden sich über die Frau und über die Ehe Ideen, welche denen viel näher stehen, welchen das Christenthum später den Sieg zu verschaffen wußte. Sokrates erklärt, daß die Frau ihrer Natur nach dem Manne nicht untergeordnet und daß, wenn sie des Nachdenkens und der Stärke entbehrt, es Pflicht des Mannes ist, sie durch den ihr ertheilten Unterricht bis zu sich zu erheben [7]). Plato scheint, ungeachtet des Irrthums, indem er sich hinsichtlich der Stellung und der Bestimmung der Frau in der Republik befindet, in der Ehe einen höheren Zweck als den politischen zu ahnen, denn, sagt er, sie soll auch dazu dienen, Diener der Götter zu erzeugen [8]). Aristoteles hat ein noch lebendigeres Gefühl für den moralischen Zweck der Ehe. Er spricht von der Pflicht der Ehegatten, sich zu helfen, sich gegenseitig zu ersetzen, da jeder Gaben hat, die ihm eigen sind; die Kinder besonders scheinen ihm die Bande zwischen Vater und Mutter inniger vereinigen zu sollen [9]). Dieser Begriff der Ehe, als eine Verbindung gegenseitiger Dienstleistungen und einer Gemeinschaftlichkeit der Pflichten betrachtet und unter den Schutz der Götter gestellt, finden wir bei einigen Dichtern [10]); dem Theognis zum Beispiel gilt als reinstes Glück das Familienleben mit einer guten Gattin [11]).

Auch gab es, selbst nach den heroischen Zeiten, in Griechenland und in Rom, Ehen, in welchen Eintracht und Hingebung, auf gegenseitige Achtung sich stützend, herrschten [12]); die Frau war keusch, bescheiden, glücklich nur ihrem Hausstande vorzustehen, voll Zuvorkommenheit gegen ihren Mann und voll Liebe für ihre Kinder. Man kennt das schöne Lob, welches Xenophon den Tugenden der Gattin des Isomachus ertheilt hat [13]); man kennt auch die römischen Matronen in den Zeiten der

---

7) Xenoph. Conviv. c. 2. t. V. p. 161.
8) De leg. l. VI. p. 370.
9) Ethic. Nicom. l. VIII. c. 12. p. 163.
10) Stob. t. 67. p. 272.
11) Gnomici p. 49. v. 1177 sq.
12) Colum. l. XII. praef. in Scriptt. rei rust. t. II. p. 467.
13) Oecon. c. 7. t. V. p. 40 sq.

Republik, deren edler Typus sich bis in die Zeiten des Verfalls fortgepflanzt hat, in Frauen wie Helvia, der Mutter Seneca's[14]). In diesen Familien wurde das Kind nicht mit der Härte behandelt, zu welchen die Sitten und die Gesetze berechtigten; man ist erstaunt, selbst von Aristoteles, welcher die Abtreibung der Frucht und die Aussetzung der Kinder anräth, zu vernehmen, daß er von den Vätern fordert, sie sollen ihre Kinder lieben, und daß er so die Pflicht der natürlichen Liebe anerkennt[15]). Ein guter Vater erzürnt sich nicht über seinen Sohn, und das Wohlwollen ist das beste Mittel der Erziehung, sagt Menander in einem Fragment seiner Komödien[16]). Dieses Gefühl grenzte zuweilen an Schwäche und, während das Alterthum uns rührende Beispiele einer wahren und dankbaren kindlichen Liebe giebt[17]), gab es auch Söhne, welche die allzugroße Nachsicht ihrer Väter mißbrauchten[18]).

Auch über die Sklaverei findet man in den Werken der Alten, hie und da zerstreut, einige richtigere Ansichten. Wir reden nicht von der rein speculativen Theorie der Stoiker, denn um gegen die Sklaverei sich zu erheben, genügte es nicht, zu versichern, daß sie eine der Verachtung des Weltweisen würdige Zufälligkeit ist, sondern man mußte auch die Nothwendigkeit und die Würde der Arbeit, so wie die natürliche Gleichheit des Sklaven und des Herren verkünden. Dieser Gedanke nun, dem Genius des Alterthums so fremd, wurde von einigen Philosophen ausgesprochen. Sokrates frägt, ob es für freie Menschen ehrbar sei, unnützer zu sein als Sklave, und ob es würdiger sei in der Unthätigkeit, über die Mittel zum Lebensunterhalt, zu brüten, als sie in der Arbeit zu suchen[19])? Dem Zeugnisse des Aristoteles zufolge gab es zu seiner Zeit Menschen, welche behaupteten, es sei das Gesetz und nicht die Natur, welche den freien Mann von dem Sklaven unterscheidet; es sei die Macht des Herrn das Ergebniß der Gewalt und folglich sei die Dienstbarkeit eine Ungerechtigkeit[20]). Aristoteles theilt diese Ansicht nicht, ohne Zweifel weil sie ihm hinsichtlich der Einrichtungen Griechenlands ge-

---

[14]) Seneca, consol. ad Helviam c. 14 sq. t. I. p. 135 sq.

[15]) Ethic. Nicom. l. VIII. c. 12. p. 162.

[16]) p. 238. „. . . υἱὸς δ' ἀμείνων ἐστὶν εὐνοίᾳ πατρός".

[17]) Val. Maxim. l. V. p. 4. 5. p. 264.

[18]) Vergl. den Heautontimoroumenos von Terenz. Saint Marc-Girardin Cours de litt. dram. t. I. p. 212 u. folg.

[19]) Xenoph. Memor. l. II, c. 7. t. IV. p. 118.

[20]) Polit. l. I. c. 2. p. 7.

fährlich schien. Man findet sie wieder bei dem Komiker Philemon, ist Jemand Sklave, so ist er von demselben Fleische gebildet wie der Herr, denn keiner ist von Natur aus Sklave; nur den Körper konnte das Unglück in die Dienstbarkeit bringen[21]). Theane, Gattin des Pythagoras, fordert, daß man die Sklaven mit Wohlwollen behandle, weil sie ihrer Natur nach Menschen sind wie wir[22]).

Eine Thatsache, deren man mit Freude gedenkt, ist auch die, daß der Gedanke der Wohlthätigkeit in einigen der ausgezeichnetsten Geister hervorzutreten schien. Sokrates, der in dieser wie in so mancher anderen Beziehung seinem Zeitalter voraneilte, ungeachtet der Widersprüche in seinen sittlichen Ansichten, wollte, daß man dem Armen Gutes thue, nicht aus persönlichem Interesse, sondern um ihn zu hindern, schlecht zu handeln[23]). Nach ihm spricht Aristoteles denselben Gedanken aus, ohne jedoch die ganze Tiefe desselben zu erkennen; er sagt, daß „Wohlthaten verbreiten" glücklicher mache als „Wohlthaten empfangen[24])." So sagte er auch, daß das Glück der Liebe nicht in dem Besitze des geliebten Gegenstandes, sondern in der That der Liebe selbst sich finde, weil sie eine Kraft (Energie) der Seele ist; er fühlte, daß es ein weniger beschränktes Wohlwollen giebt, als die Freundschaft, eine Liebe, die man auch dem Unbekannten schuldig ist[25]). Diesen Gedanken an ein allgemeineres Band unter den Menschen hatte Sokrates schon geahnet, denn, als er einst über sein Vaterland befragt wurde, hatte er geantwortet: „ich bin Weltbürger[26])." Wir sagen, daß er den Gedanken nur geahnet hat; denn wir glauben nicht, daß dieser Ausdruck in dem Munde des Philosophen denselben Sinn gehabt hat, wie in dem des Christen. Es ist dies eine Verwahrung der Individualität, welche ihre Rechte fühlt, gegen den unterdrückenden Egoismus des alten Staates. Cicero offenbart, indem er diesen Gedanken dem anderen näher bringt, daß nämlich das Vaterland überall ist, wo man sich wohl befindet, den Sinn, welchen Viele, die denselben wiederholten, jenem beilegten. Die politischen Tugenden hatten abgenommen, das Individuum suchte sich den Pflichten gegen das Vaterland zu entziehen, um sich selbst zu leben, es betrachtete sich da als zu Hause, wo es sich wohl befand.

[21]) Philem. Fragm. ed. Meineke Berl. 1823. p. 410.
[22]) Epist. ad Callistonem; in mul. graec. fragm. p. 232.
[23]) Xenoph. Conviv. c. 4. l. V. p. 174.
[24]) Ethic. Nicom. l. IX. c. 7. p. 177.
[25]) Ethic. Nicom. l. c.
[26]) Cicero Tusc. Quaest. l. V. c. 37. t. X. p. 575.

Die Vaterlandsliebe, so ausschließend sie auch gewesen sein mag, hatte die Größe der alten Welt begründet; die Schwächung dieser Tugend, ohne daß sie durch ein reineres Gefühl ersetzt worden wäre, war kein sittlicher Fortschritt, es war nur ein Fortschritt des Egoismus des Einzelnen. Wir geben immerhin gern zu, daß Sokrates die instinctartigen Bewegungen dieses reineren und menschlicheren Gefühles, auf welches wir hingedeutet haben, empfunden habe. Cicero kennt es seinerseits ebenfalls; er sah im Voraus einen höher gelegenen Staat als den irdischen, eine natürliche Gemeinschaft, alle Menschen der Erde in sich schließend, und er war der Erste, der das Wort Liebe (charité) aussprach, um damit das Band der Liebe zu bezeichnen, welches in diesem Staate das ganze Menschengeschlecht vereinigen soll[27].

Es wird uns wohl auch erlaubt sein, als Zeugniß eines bessern Geistes, zur Zeit des Verfalls der römischen Gesellschaft, die Traurigkeit des Tacitus und die Entrüstung Juvenal's über die entsetzliche Verdorbenheit ihrer Zeit anzuführen. Der Geschichtschreiber, welcher das lebendigste Gefühl für die gewaltigen römischen Tugenden hatte und welchen die Gemeinheiten seiner Zeitgenossen mit hoffnungslosem Schmerze erfüllten, so wie der Dichter, welcher die sittliche Reinheit des Herzens hoch über die scheinbare Ehrbarkeit des Betragens stellte, welcher auch wußte, daß der schlechte Gedanke strafbar ist, selbst wenn derselbe sich nicht durch die That zu erkennen giebt[28]), und welcher mitleidlos alle Schändlichkeiten seines Jahrhunderts geißelte, diese beiden edlen Geister, obgleich sie dem Einflusse des Christenthums ferne gestanden, haben sich auf eine Höhe emporgeschwungen, welche der entarteten heidnischen Gesellschaft unbekannt war.

Welchen schlagenderen Beweis dafür, daß es bessere Seelen gab, giebt es übrigens wohl, mitten in dem sittlichen Verfall der römischen Gesellschaft, als die Bekehrung so vieler Menschen zum Christenthum? Der Anblick der Ungebundenheit der Sitten in

---

[27]) Nam cum animus, cognitis perceptisque virtutibus . . . societatem caritatis coierit cum suis, omnesque natura conjunctos, suos duxerit, cultumque deorum et puram religionem susceperit quid eo dici aut cogitari poterit beatius? Idemque cum . . . sese non unius circumdatum moenibus loci, sed civem totius mundi, quasi unius urbis agnoverit." — De leg. l. I. c. 23. t. XI. p. 360.

[28]) Nam solus intra se tacitum qui cogitat ullum Facti crimen habet. Sat. 13. v. 209 u. 210. p. 143.

allen Classen der Gesellschaft erfüllte sie mit Unruhe; während die Ueberzeugung, daß das Gesetz nichts mehr vermochte, daß die Systeme der Philosophen und der heidnische Götzendienst alle Kraft zur Aenderung der Welt verloren hatten, die Individuen besserte, indem sie dieselben auf die eigene Schwäche aufmerksam machte und sie dem Evangelio zuführte. Ohne dies Evangelium wären die Einen dem Zweifel und der Verzweiflung verfallen; die Andern würden, um sich zu betäuben, immer mehr und mehr in den materiellen Genuß versunken sein, die Gesellschaft würde sich aufgelöst haben, die Menschheit wäre unwiderruflich in einem bodenlosen Abgrunde untergegangen.

Die menschlicheren Ansichten über die geselligen Verhältnisse und Pflichten, welche man bei alten Schriftstellern findet, ebensowohl als die Beispiele der Großmuth und der Hingebung, Beispiele, welche die Geschichte uns darbietet, und welche nicht aus Vaterlandsliebe oder aus persönlichem Interesse gegeben wurden, sind als vereinzelte Thatsachen zu betrachten. Es sind Ausnahmen in dem Leben der Völker oder in dem der Individuen, geboten durch Gründe, die man oft Mühe hat aufzufinden und welche aus einer und derselben Quelle, nicht aus einem moralischen Princip hervorgehen, welches das ganze Dasein beherrscht. Die von den Philosophen in ihren moralischen und politischen Systemen ausgesprochenen Ansichten sind ebenfalls nur Ausnahmen; sie stehen, weit entfernt davon, strenge Folgerungen oder natürliche Erläuterungen dieser Systeme zu enthalten, vielmehr im Widerspruch mit den Voraussetzungen derselben. Mehr als einmal spricht Einundderselbe die widersprechendsten Ansichten über denselben Gegenstand aus, je nachdem er auf das Gewissen oder auf die Politik hörte, und gerade bei den Geistreichsten kommen diese Widersprüche am häufigsten vor; wir haben bei Sokrates und bei Cicero mehrere derselben nachgewiesen. Das Gewissen erhob sich gegen Ergebnisse eines Nachdenkens, welches durch den Zeitgeist irre geleitet war. Die Alten erstaunten oft selbst über die Verschiedenheit der Grundsätze und der Sitten eines Menschen[29]).

Was wir von der Thätigkeit des moralischen Gefühls, welches das heidnische Leben nicht ganz geschwächt hatte, gesagt haben, beweiset, wie es uns scheint, zur Genüge, daß wir die Ansicht Augustin's nicht theilen, wenn er in den Tugenden der Heiden nur den

---

[29]) Cicero, indem er von Epikur redet, dessen Leben besser war als sein Lehrgebäude, sagt: „de ingenio ejus in his disputationibus, non de moribus quaeritur.“ De fin. bon. et mal. l. II. c. 25. p. 209.

Schein des Guten oder nur glänzende Laster erblickt, und wenn er behauptet, daß ein gläubiger Sünder Gott angenehmer ist als ein tugendhafter Heide[30]). Für uns sind die reineren Ansichten mitten im Heidenthume Strahlen des Lichtes, welches von Natur jeden Menschen bescheint; sie zeigen, wie der Apostel Paulus sagt: „so die Heiden, die das Gesetz nicht haben, und doch von Natur thun des Gesetzes Werk, dieselben, dieweil sie das Gesetz nicht haben, sind sie ihnen selbst ein Gesetz; damit daß sie beweisen des Gesetzes Werk sei beschrieben in ihren Herzen, sintemal ihr Gewissen sie bezeuget, dazu auch die Gedanken, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen, auf den Tag, da Gott das Verborgene der Menschen durch Jesum Christum richten wird, laut meines Evangeliums[31]).“ Gott, sagt Origenes, hat den Seelen aller Menschen Begriffe und sittliche Vorschriften gegeben, um sie im Leben zu leiten, damit ihnen am Tage des Gerichts nicht die Entschuldigung zur Seite stehe, das Gesetz nicht gekannt zu haben[32]). Die Begriffe dieser Regeln, wenn sie bei anderen heidnischen Verfassern vorkommen, wurden ihnen weder von dem Polytheismus, noch von den bürgerlichen Einrichtungen beigebracht; sie sind Erzeugnisse des Schwunges des Gewissens, welches sich anstrengt seine Stimme vernehmen zu lassen. Als individuelle und vereinzelt dastehende Ansichten hätten sie aber niemals allgemein geltende Vorschriften für die menschliche Gesellschaft werden können; sie ermangelten einer höheren Bestätigung d. h. es fehlte ihnen der Nachweis des göttlichen Ursprunges. Dort, wo sie ihre sicherste Stütze finden mußten, begegneten sie nur Hindernissen; die Religion war ihnen nicht hold; statt sie mit ihrer göttlichen Macht zu schützen, verleugnete sie dieselben, indem sie die Mißbräuche heiligte, und durch das Beispiel der Götter die Laster begünstigte, welche sie bekämpfen sollte. Darum ist es noch nothwendig, zu untersuchen, welchen Einfluß das Heidenthum seiner Natur nach auf den sittlichen Zustand ausüben mußte.

[30]) Contra Julianum Pelagianum. l. IV. c. 3. Contra duas epp. Pelagianorum l. III. c. 5. t. X. p. 391, 301.

[31]) Röm. II. 14. 15. 16.

[32]) Contra Celsum l. I. c. 4.

Fünftes Capitel.

Die Moral des Alterthums in Verbindung mit dem Heidenthum.

§. 1.

Sittliches Unvermögen des Heidenthums[1]).

Wir sind weit davon entfernt zu sagen, wie viele Christen der ersten Zeit, daß die heidnischen Religionen nichts Andres als Erfindungen des Dämon gewesen sind, welcher die Menschen zu verderben sich bemühte, indem er sie in dem Irrthum und dem Bösen festhielt. Wie unvollkommen sie auch gewesen sein mögen, muß man doch in denselben den Widerschein der ewigen Wahrheit erkennen, sie waren dem menschlichen Herzen angeborne Offenbarungen des religiösen Bedürfnisses. Bei den hervorragenden Geistern des Alterthums, mochten es Philosophen oder Dichter sein, findet man, hie und da, einen Aufschwung des religiösen Gefühles, ein Streben nach Gott und nach den göttlichen Dingen, in erhabenen Worten ausgedrückt; dasselbe Bewußtsein, welches sein Leben offenbarte, indem es einzelne Theile der sittlichen Wahrheit verkündete, offenbarte sich auch, indem es die Wahrheit von Gott ahnte. Selbst in den populären Religionen läßt sich das Vorgefühl des wahren Verhältnisses zwischen dem Menschen und der Gottheit erkennen; was sind denn die Opfer in der That anders, als Handlungen, welche das Bedürfniß einer Versöhnung und eines Wunsches des sündigen Menschen, sich mit Gott zu versöhnen, nachweisen? Was diesen Religionen aber außer der vollständigen Wahrheit über die Natur Gottes fehlt, das ist die sittliche Wirksamkeit, die nothwendige Autorität, die Menschen dem Guten zuzuführen und die unabweislichen Hülfsmittel ihrer Schwäche nachzuhelfen. Die heidnische Religion, sagt Montesquieu,

---

[1]) M. vergl. Villemain, Du polythéisme dans le premier siècle de notre ère. Nouv. mélang. Paris 1837. p. 201 et suiv. — Filon, Mémoire sur l'état moral et religieux de la société romaine à l'époque de l'apparition du christianisme. — Mém. de l'acad. des sciences mor. et polit., Savants étrangers t. I. p. 769 et suiv. — Tholuk, Ueber das Wesen und den sittlichen Einfluß des Heidenthums; in Neander, Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums. Berlin 1823. Bd. I.

verbot nur einige grobe Verbrechen; sie hielt die Hand zurück und übersah die Bedürfnisse des Herzens*).

Dieses moralische Unvermögen beruhte auf der Natur des Polytheismus selbst. Wenn es Vielheit der Götter giebt, so kann keine Einheit, keine Energie in dem religiösen Glauben stattfinden, das innerste Leben der Seele ist getheilt. Diese Theilung wird eine Ursache der Unruhe für die ernsteren Geister, und der Gleichgültigkeit oder des Aberglaubens für die leichtsinnige oder unwissende Menge. An welche von diesen Göttern, die eine ungleiche Macht besitzen und die auf einander eifersüchtig sind, sollen die Gebete gerichtet werden? Ist man sicher, daß man von dem, an welchen man sich richtet, unterstützt werden wird? schickt es sich, sie alle zu gleicher Zeit anzurufen, oder ist es nicht viel einfacher, sie alle mit Stillschweigen zu übergehen? Diese Fragen mußten sich die Menschen aufwerfen, welche über die Verhältnisse mit den Gottheiten nachdachten. Noch mehr! diese Götter sind, ihrer Zahl wegen, Wesen, die in ihrer Weisheit und in ihrer Macht beschränkt sind; dem Menschen zu nahe, gleichen sie demselben zu sehr hinsichtlich seiner Unvollkommenheiten. Ihr sittlicher Einfluß konnte folglich nicht sehr bedeutsam sein; man konnte ihren Zorn fürchten, aber man mußte sie nicht ehren und noch weniger lieben. Im Allgemeinen waren sie nur Personificationen der Kräfte und der Naturerscheinungen, oder die in Gottheiten umgeschaffenen Fähigkeiten und Empfindungen des Menschen. So kettete das Heidenthum den Menschen an die Natur, und erhob ihn nicht über sich selbst; jenseits der sichtbaren Dinge zeigte es ihm nicht eine höhere Welt; es kannte die Unsterblichkeit der Seele nicht oder hatte darüber nur dunkle Vorstellungen. Es folgt daraus, daß das irdische Leben der einzige Zweck des Menschen und zugleich das Suchen des irdischen Glückes während eines flüchtigen, mit dem Tode geschlossenen Daseins, seine alleinige Beschäftigung war. Bei den Griechen besonders, diesem sinnlichen und lebhaften Volke, verlor sich der Mensch in der äußeren Natur; er warf sich ihr mit Wohlgefallen in die Arme, die physische Schönheit war der Gegenstand seines enthusiastischen Cultus, und der physische Genuß sein höchstes Glück. Kein wahrhaft reli-

*) Esprit des lois l. XXIV. c. 13. — Nach Benjamin Constant (Du polytheisme romain t. I. p. 55) ist diese Behauptung nicht ganz richtig, denn, als der Polytheismus auf einen gewissen Grad der Vollkommenheit kam, umfaßte er die Bewegungen des Herzens, so wie die äußeren Handlungen. Dieser Gedanke scheint uns nicht so wahr, als der von Montesquieu, welcher sich auf eine genauere Kenntniß des Polytheismus gründet.

giöser Grundsatz hielt ihn auf diesem Wege auf, im Gegentheil trieb ihn die Religion auf denselben durch das Beispiel der Götter.

Was das Heidenthum am meisten hinderte, einen sittlichen Einfluß auszuüben, war der Charakter seiner Gottheiten. Es hält seinen Gläubigen kein Ideal der Vollkommenheit vor; die Mythologie trägt nicht das Gepräge der Heiligkeit, der Reinheit, der vollendeten Liebe; die den Menschen ähnlichen Götter hassen und bekämpfen sich, vergelten Böses mit Bösem; sie, die keine Vergebung für Ihresgleichen kennen, wie sollten sie dem Menschen vergeben können, es sei denn, daß diese jene Vergebung durch Opfer erkaufen? Noch rechne man dazu ihre Liebschaften, ihre ungezügelten Leidenschaften, ihre zügellose Sinnlichkeit, ihren Ehebruch mit Göttinnen wie mit den Frauen der Menschen[3]), und bald wird man sich überzeugen, daß eine Religion, welche durch das Beispiel der Götter Haß und Wollust erlaubte, nothwendig für die Sitten höchst verderblich sein mußte. Uebrigens kümmerte sie sich um diesen Einfluß nicht, sie heiligte die Unsittlichlichkeit, sie machte aus derselben ein Mittel der Götterverehrung: Xenophon von Korinth versprach der Venus funfzig Buhlerinnen, wenn er in Olympia den Sieg davontragen würde, und Pindar besang dies Gelübde in einer Ode[4]). Es gab Tempel, in welchen die Hetären den Dienst hatten, oder welche von der Steuer erbaut wurden, die sie dem Staate bezahlen mußten. Diese Frauen weiheten der Liebesgöttin die kostbaren Gegenstände, welche sie für den Lohn ihrer Schande gekauft hatten; man verehrte die erzeugende Kraft unter der Gestalt des Phallus und man hatte für denselben einen Cultus in unreinen Mysterien.

Die Kunst, dieses mächtige Hülfsmittel der alten Religionen, trug ihrerseits dazu bei, ihre Gewalt über die Menschen zu schwächen. Man hat behauptet, daß sie bei den Griechen ein großes Mittel der sittlichen Erziehung gewesen sei, daß die Bewunderung der Majestät des olympischen Jupiters, daß die ideale Schönheit des Apollo, daß die harmonische Regelmäßigkeit der Formen der Venus oder der Grazien ähnliche Gefühle einflößen und den moralischen Sinn, dem äthetischen Gefühle schmeichelnd, stärken sollten[5]). Andere sahen in der Kunst nur das Erzeugniß einer glühenden und sinnlichen Ein-

[3]) M. s. unter andern den Protrepticus von Clem. Alex. t. I.! p. 1 u. folg.

[4]) Athen. l. XIII. c. 33. t. V. p. 72, wo sich auch das Bruchstück der Ode findet.

[5]) Fr. Jacobs, Ueber die Erziehung der Hellenen zur Sittlichkeit; in seinen vermischten Schriften, Bd. 3.

bildungskraft, und haben sie unbedingt zu den Ursachen gerechnet, welche den Verfall der Religion und der Sittlichkeit bei den Griechen beschleunigten [6]). Wir werden nicht so weit gehen; wir zweifeln nicht daran, daß der Anblick von Kunstwerken, welche selbst von einem edel begeisterten Genius herrührten, schöne und edle Gefühle geweckt hat, allein dies hing von dem dargestellten Gegenstande eben so sehr, wie von der individuellen Stimmung des Zuschauers ab; nicht aber kann die Kunst an und für sich diese Stimmung, wo sie sich nicht vorfindet, erzeugen oder ändern; sie hätte die Menschen nicht neu zu bilden vermocht, und dies um so weniger, als sie selbst in der schönsten Periode eines sittlichen und sichern Grundsatzes ermangelte. Der Verfall der Kunst folgte auf den Griechenlands; von diesem Augenblicke an wählten die Künstler mit Vorliebe unsaubere Gegenstände, die Malereien, die Vasen, die Becher, die Basreliefs stellten nur unsittliche mythologische Scenen dar, welche zur Wollust reizten [7]).

Ursprünglich hatte die Religion der Römer einen ernsteren Charakter gehabt, es gab bei diesem Volke mehr Furcht, mehr Achtung gegen die Götter wie bei den Griechen, auch hatten sie in der frühesten Zeit keine Götzenbilder; sie begnügten sich damit, ihren Gottheiten Tempel und Haine zu widmen, daher auch mehr Ernst in dem Leben, mehr äußere Tugend. Neben den, in der Natur des Heidenthums selbst liegenden, Ursachen wurde der Verfall der römischen Religion auch durch die Einführung griechischer Kunst und griechischer Mythen beschleunigt, und der sittliche Sturz ging Hand in Hand mit dem des Cultus. Die griechische Mythologie, durch die Dichter und die Künstler verbreitet, übte in Rom ihren verderblichen Einfluß auf die Sitten. In den beiden letzten Jahrhunderten der Republik schmückten die römischen Maler das Innere der Häuser mit lüsternen Scenen aus dem Leben der Götter [8]), und gaben den Göttinnen die Züge ihrer eigenen Buhlerinnen [9]); auf dem Capitol endlich hielten sich unkeusche Priesterinnen auf, unter dem Vorwande, wie Seneca sagt, daß Jupiter in sie verliebt sei [10]). So war folg-

[6]) Tholuk, in dem schon angeführten Werke.

[7]) Plin. Hist. nat. l. XXXV. c. 36. §. 4 u. 24. ed. Lemaire t. IX. p. 326. 342. Man vergl. auch Grüneisen, Ueber das Sittliche in der bildenden Kunst der Griechen; in der Zeitschrift für historische Theologie, Bd. III. Buch 2. S. 1 u. folg.

[8]) Terent. Eunuchus act 3. sc. 5. v. 34 sq. t. I. p. 151.

[9]) Plin. Hist. nat. l. XXXV. c. 37. §. 6. t. IX. p. 365.

[10]) Seneca, de Superstit. bei Augustin. de Civ. Dei l. VI. c. 10. t. VII. p. 123.

lich das Heidenthum seinem Wesen nach, wie durch die Kunst, welche es einflößte, unvermögend, die moralischen und religiösen Bedürfnisse des Herzens zu wecken und denselben zu entsprechen. Es mußte im Gegentheil alle egoistischen Leidenschaften begünstigen; der Anblick der Liebesgeschichten der Götter mußte die Frechheit der Sitten hervorbringen, während derjenige ihrer Kriege nicht geeignet war, den Menschen Geschmack am Frieden beizubringen. Die Geschichte Griechenlands und Roms liefert tausend Beispiele, welche diese Behauptung rechtfertigen. Die Werke der Alten sind mit Stellen überfüllt, in welchen die Verirrungen der Götter nicht nur als Entschuldigungsgründe der menschlichen Schwachheiten angeführt werden, sondern in welchen die Menschen als von den Göttern selbst dazu gereizt und aufgefordert geschildert werden [11]). Der leichtsinnige Mensch, indem er die Fabeln seiner Götter unter tausend Gestaltungen durch die Kunst wiedergegeben sah, fand hinter der Harmonie des Verses oder hinter der Zierlichkeit der Statue immer Wesen, deren Betragen nicht besser als das seinige war; ohne sich im entferntesten gebessert zu fühlen, war er geneigt, mit mehr Sicherheit zu sündigen, indem er sein Gewissen unter den Schutz des lasterhaften Beispiels seiner Götter brachte. Und was mußte eine noch keusche Seele empfinden bei der Erzählung der Wünsche und der eifersüchtigen Handlungsweise der Bewohner des Olymps, oder bei dem Anblicke der Nacktheit ihrer wollüstigen Bilder? Die Einbildungskraft und das sittliche Gefühl wurden in ihrem Innersten aufgeregt, und statt die Ruhe in der Seele zu verbreiten, erweckten die mythologischen Thaten in denselben die Stürme der heftigsten Leidenschaften [12]).

Diese Gefahren entgingen der Aufmerksamkeit der weiseren Männer nicht; Plato spottete über die Fabeln und die Geschlechtsregister der Götter; er tadelte die Dichter, sie erfunden zu haben und wollte die unsittlichen Gebräuche aus seiner idealen Republik verbannt wissen [13]); Aristoteles, welcher praktischer war, wünschte, daß sie in dem bestehenden Staate unterdrückt werden möchten, allein er mußte sich auf das Verlangen beschränken, daß man wenigstens dem Blicke der

---

[11]) Eurip. Hippol. v. 451 sq. t. I. p. 319. — Isocrat. Helenae Encom. §. 46. sq.; in Oratt. att. t. II. p. 241. — Athen. l. XIII. c. 20. t. V. p. 44. — Martial l. XI. epigr. 43. t. II. p. 149 sq.

[12]) Terent. Eun. l. c., Note 7. — Plin. Hist. nat. l. XIV. c. 28. §. 3. t. V. p. 362.

[13]) De Rep. l. II. p. 108 sq. — Eutyphr. c. 6. t. VIII. p. 64. — De Leg. l. XII. p. 365.

Jugend die Statuen, die Bilder, die Ceremonien entzöge, welche die Sitten verletzten [14]). Selbst Dichter beklagten sich über die verderblichen Wirkungen der Mythologie; Ovid drückte sich in harten Versen über die Gefahren des Tempelbesuches aus, wo man nichts Anderes, als die schändlichen Thaten der Götter erfuhr [15]). Properz seufzt, wenn er an die Hand denkt, welche zuerst die obscönen Bilder zu malen und die keuschen Blicke der Jungfrauen zu verderben wagte [16]). Varro erklärte, daß der Cultus und das Leben reiner bleibe, so lange man die unsichtbaren Götter verehre; die, welche zuerst Bilder gemacht, zerstörten, seiner Meinung zufolge, die Ehrfurcht vor der Gottheit, indem sie diese erniedrigten und die Völker in verderbliche Irrthümer brachten [17]). Er hatte erkannt, daß die religiöse Seele nur von dem Unsichtbaren und Unendlichen mächtig ergriffen wird; ein dargestellter Gott wird niemals der Gegenstand weder der Liebe noch der Furcht, der gebildete Mensch sieht darin nur eine schöne Natur, ohne an den Gott zu glauben, der Ungebildete wird zum Aberglauben geführt oder in dem Laster bestärkt.

Dies ist jedoch nicht Alles; die heidnischen Gebräuche brachten es auch mit sich, das Gemüth zu verhärten, statt es zu besänftigen. Bei den Römern wurden die Circusspiele von Ceremonien und Opfern begleitet; zur Ehre und unter Anrufung der Götter ließ man das Blut der Gladiatoren oder der wilden Thiere fließen. Es war eine Aufgabe der römischen Oberpriester, solche Spiele zu geben. Bei dieser Gelegenheit muß man der menschlichen Opfer gedenken, welche nicht nur bei den Nationen Asien's und Afrika's oder bei den Völkern Germanien's oder Gallien's gebräuchlich waren, sondern welche die Griechen und die Römer ihren Gottheiten, und zwar in der Periode der fortgeschrittensten Civilisation, darbrachten [18]). Es waren nicht immer feierliche Sühnopfer [19]), oder die letzten Mittel zur Besänfti-

[14]) Polit. l. VII. c. 15. p. 241 sq.

[15]) Tristia l. II. eleg. 1. v. 287 sq. t. III. p. 222.

[16]) Eleg. 2. 5. v. 19. sq. p. 206.

[17]) Bei Augustin. De civ. Dei l. IV. c. 31. §. 2. t. VII. p. 87. — Quid alind est, vitia nostra incendere, quam auctores illis inscribere deos, et dare morbo, exemplo divinitatis, excusatam licentiam? Seneca, de brevit. vitae c. 16. t. II. p. 68.

[18]) Porphyrius, De abstin. ab esu animalium l. II. Venedig 1547 in 4° p. 51. — Clem. Alex. Protrept. c. 3. t. I. p. 36.

[19]) Sueton. Octav. c. 15. p. 63. — Dio Cassius l. 48. c. 14. t. I. p. 441.

gung der erzürnten Götter[20]), nein, es waren Handlungen des Nationalhasses gegen die entwaffneten Gefangenen[21]), vielleicht selbst nur ein Vorwand, um sich der Menschen oder Kinder zu entledigen, wenn man nicht wußte, was man mit denselben anfangen sollte[22]). Welches auch der Zweck derselben gewesen sein mag, immerhin waren es Thaten einer unnützen Barbarei, unsinnige Gebräuche, die überdies noch beweisen, welche geringe Achtung die Alten für den Menschen hatten und wie gering sie das Leben der Besiegten und der Untergebenen achteten. Dem Porphyr zufolge wurden die Menschenopfer unter dem Kaiser Hadrian überall aufgehoben[23]); aber noch zu Anfang des vierten Jahrhunderts weiheten die Römer, dem Zeugnisse des Lactantius zufolge, dem Jupiter Latium's einen blutigen Dienst, indem sie ihm jedes Jahr einen Menschen opferten[24]). —

§. 2.

Abnahme des religiösen Glaubens.

Die Folgen dieser grausamen und unreinen Religion und die unsittlichen Wirkungen, welche sie auf ihre Anhänger haben mußte, lassen sich leicht übersehen. Je mehr die Menschen nachdachten, desto mehr entfernte sie ihr Nachdenken von ihren Göttern; die Fortschritte der Civilisation führten den Verfall des religiösen Glaubens herbei; der Unglaube trat an die Stelle des alten, den Gottheiten gewidmeten Dienstes, aber er machte die Menschen nicht besser, er hatte dieselben sittlichen Wirkungen wie der Aberglaube; man war, als man nicht mehr an die Götter glaubte, eben so gut Sklave der Sünde, wie man es gewesen war, als man ihre Fabeln für Wahrheiten gehalten und nach ihnen das Leben eingerichtet hatte. Der erste Eindruck mußte wohl der sein, daß diese Gottheiten, beschränkt in ihrer Macht und immer mit ihren Eifersüchteleien und ihren Liebesgeschichten beschäftigt, sich sehr wenig um die Angelegenheiten des menschlichen Geschlechtes bekümmerten. Verse des Ennius, diesen Gedanken ausdrückend, wurden in Rom unter lautem Beifallrufe des Volkes

[20]) Dio Cass. l. 48. c. 48. t. I. p. 462.

[21]) Plutarch. Arist. c. 9. t. II. p. 352.

[22]) Tertull. Apolog. c. 9. p. 34 et 35.

[23]) Porphyr. l. c. Note 17.

[24]) Tatian, Or. contr. Graecos c. 29. p. 267. — Min. Felix. c. 30. p. 114 sq. — Tertullian l. c. Note 21. — Lactant. Div. instit. l. I. c. 21. t. I. p. 92.

vorgetragen [1]). Der Freund Scipio's, der Dichter Lucilius, spottete über die Götter und über die, welche sich vor ihren eiteln Bildern niederwarfen, indem sie glaubten, es sei Leben in ihren ehernen Statuen [2]).

Dieser Geist verbreitete sich in allen Ständen der Gesellschaft; drei Jahrhunderte später, zur Zeit des Verfalls der alten Welt, fand derselbe einen Dollmetscher in Lucian, dessen Göttergespräche [3]), geistvoller als die Satiren des Lucilius, auch kühner sind, weil der Unglaube größere Fortschritte gemacht hatte. Die Götter wurden in den rohen Komödien dem Gelächter der Menge Preis gegeben [4]); nachdem man aus ihrem Himmel eine Schaubühne gemacht hatte, auf welcher unwürdige Intriguen gespielt wurden, spotteten die Heiden über ihr eigenes Werk, indem sie dasselbe auf die Bühne brachten und indem sie von Histrionen die Rollen der Götter geben ließen [5]). Selbst Augustus, obgleich er sich äußerlich als strenger Wächter des Cultus benahm, parodirte bei seinen Gelagen die Abentheuer des Olymp mit seinen Buhlerinnen [6])

Man betrachtete es als eine Ehre, nicht mehr an den „unwürdigen Schwarm von Göttern“ zu glauben [7]), die Fabeln flößten Niemanden mehr Ehrfurcht ein, selbst nicht einmal den Kindern und den Frauen [8]). Die hervorragendsten Männer trugen solchen Unglauben zur Schau; Cäsar und Cato sagten vor dem ganzen Senate und mit der größten Ruhe, daß sie nicht an die Unsterblichkeit der Seele glaubten [9]). Seit langer Zeit verbreiteten die Philosophen diese Grundsätze; schon drei Jahrhunderte vor Christi Geburt hatte Stilpo

---

1) Bei Cicero, de divinat l. II. c. 50. t. XI. p. 284. Cicero fügt bei: „Magno applausu, assentiente populo.“

2) „Veri nihil, omnia ficta.“ Fragm. ex sat. lib. 20; in Pers. et Juven. p. 216.

3) T. I. p. 184 sq.

4) Tertull. Apolog. c. 15. p. 54.

5) Clem. von Alexand. ruft, an die Heiden sich wendend, aus: *οἴμοι τῆς ἀθεότητος, σκηνὴν πεποιήκατε τὸν οὐρανὸν, καὶ τὸ θεῖον ὑμῖν δρᾶμα γεγένηται, καὶ τὸ ἅγιον προσωπείοις δαιμονίων κεκωμωδήκατε, τὴν ἀληθῆ θεοσέβειαν δεισιδαιμονίᾳ σατυρίσαντες.* Protrept. c. 4. t. I. p. 52. — Firmicus Maternus c. 13. p. 28. sagt auch „Scenam de coelo fecistis.“

6) Sneton, Octav. c. 70. p. 100.

7) „Ignobilis deorum turba.“ Seneca, de superst. bei Augustin. De civit. Dei l. VI. c. 10. t. VII. p. 122.

8) Juven. sat. 6. p. 149 sq. — Cicero, Tusc. Quaest. l. I. c. 5. t. X. p. 363.

9) Sallust. de bello Catil. c. 51 et 52. t. I. p. 80 et 87.

aus Megara behauptet, daß die Minerva des Parthenon keine Gottheit, sondern Menschenwerk sei. Das Leben dieses Philosophen entsprach seinem Unglauben, er liebte die Frauen und den Wein [10]). Ohngefähr zu derselben Zeit hatte Euhemerus ein Buch geschrieben, um zu beweisen, daß die Götter nur Menschen gewesen seien, deren Grabmäler man noch sehe, und welche folglich keine außerordentliche Ehrfurcht verdienten [11]). Dieses Buch, welches Ennius übersetzte, fand in Rom, wo die Philosophie bald eine der Volksreligion feindliche Richtung genommen hatte, vielen Beifall. Cicero führt als wahrscheinlich an, daß man durch Nachdenken zu dem Schlusse geführt wird: es gebe keine Götter; was ihn selbst betrifft, so glaubt er etwas Nützliches zu thun, wenn er den Aberglauben bekämpft, den Glauben an die ungeschickten Fabeln, von den Dichtern und Malern erfunden; jedoch thut er dieses mit der Verwahrung, daß der Weise es nicht versuchen solle, die Institutionen und die religiösen Gebräuche der Väter zu erschüttern [12]). Trotz dieser von dem Staatsmanne, der Form wegen, ausgesprochenen Verwahrung, hat Cicero dennoch durch seine Werke viel dazu beigetragen, den Glauben seiner Mitbürger zu schwächen; mehrere seiner Gespräche zeigen auf's deutlichste, wie sein Glaube an das Dasein der Götter unsicher und fruchtlos war [13]); Lucretius schrieb sein Gedicht in der zugestandenen Absicht, die Religion zu vernichten, in welcher er die Ursache aller Uebel erblickte [14]). Diese atheistischen und materialistischen Philosophen, gleichgültig für das öffentliche Elend, sahen ruhig und unbekümmert dem Sturze der alten Freiheit zu. Es ist, sagt Lucretius, für den am Ufer des Meeres sitzenden Weisen ein süßer Anblick, ein Schiff, welches gegen die erzürnten Wogen kämpft oder, ohne Gefahr, die Bewegungen zweier Armeen auf einem Schlachtfelde [15]) zu sehen. Weit davon entfernt, an die Stelle des Aberglaubens, den sie bekämpften, einen reinen Glauben zu setzen, aus welchem das sittliche Gefühl und die alte Tugend eine neue Kraft hätten schöpfen können, machten sich

---

[10]) Cicero, de fato c. 5. t. XI. p. 313.

[11]) Id. de natura deor. l. I. c. 42. t. XI. p. 52. — Athenag. Legatio c. 28. p. 305 sq. — Clem. Alex. Protrept. c. 2. t. I. p. 20. — Augustin. De civit. Dei l. VII. c. 27. t. VII. p. 140.

[12]) Pro Cluentio c. 61. t. IV. p. 355. — De nat. deor. l. II. c. 2. t. XI. p. 60. — Tusc. Quaest. l. I. c. 5. 6. t. X. p. 363. — De divin. l. II. c. 72. t. XI. p. 302.

[13]) Man s. Villemain, du polytheisme etc. p. 208 sq.

[14]) L. I. v. 931. p. 34.

[15]) L. II. v. 1—6. p. 44.

die Philosophen verächtlich, indem sie an den Ausschweifungen der Wüstlinge ihrer Zeit Theil nahmen[16]; bei ihrem Tode errichteten ihnen ihre Freunde Grabmäler, welche dem ewigen Schlafe gewidmet waren[17]. So wurde die Weisheit von denjenigen entehrt, die sich selbst ihre Schüler nannten, sie wurde eben so verachtet wie die Religion.

Zeugen des verderblichen Einflusses des Heidenthums, welches, dem Ausdrucke eines Heiden selbst zufolge, den Einen die Gründe ihres Unglaubens und den Anderen einen Vorwand für ihre Laster darbot[18], bemühten sich die Staatsmänner, denen die sittliche Macht des religiösen Glaubens nicht unbekannt war, diesen als Regierungsmittel zu retten, indem sie denselben von dem zu reinigen versuchten, was sie Erfindungen der Dichter nannten. Schon hundert Jahre vor Jesus Christus suchte der Hohepriester Scävola, welcher selbst nicht an die Fabeln glaubte und sich an die philosophische Theologie hielt, den erschütterten Nationalglauben zu stützen, indem er sowohl die mythologischen Elemente als die Speculation, welche nach seiner Ansicht für das Volk nicht paßte, aus demselben zu scheiden sich bemühte. Varro verfolgte denselben Zweck. Ueberzeugt, daß es viele eitle Dinge giebt, welche das Volk nicht wissen darf, und viele falsche, von denen es nützlich ist, sie es glauben zu lassen, dachte er wie Cicero, daß die alte römische Religion, befreit von dem, was man nach und nach beigefügt hatte, erhalten werden sollte, einerseits sowohl ihres Alterthums, als andererseits ihres großen Nutzens für die Republik wegen[19]. Es gab selbst Philosophen, welche unumwunden erklärten, daß die Religion an und für sich nur eine willkürliche Erfindung der Staatsmänner sei, um durch die Furcht vor den Göttern diejenigen zur Pflicht zu führen, welche ohne jene sich den Gesetzen nicht unterwerfen würden[20]. Diese Philosophen beob-

[16]) Seneca (ep. 29. t. III. p. 92.) sagt, daß er daran verzweifelt, einen gewissen Marcellinus der Philosophie zuführen zu können, und zwar weil er: „scrutabitur scholas nostras, et objiciet philosophis congiaria, amicas, gulam: ostendet mihi alium in adulterio, alium in popina, alium in aula... Hos mihi circulatores, qui philosophiam honestius neglexissent quam vendunt, in faciem ingeret." Man s. auch Juven. sat. 2. v. 1. p. 35.

[17]) Somno aeternal. | C. Matrini | Valeu | ti. philosophi Epicur. vix an. XXXIII. etc. Bei Orelli t. I. p. 262. no. 1192.

[18]) Dion. Halic. l. II. c. 68. t. I. p. 123.

[19]) Bei August. De civit. Dei l. IV. c. 27 — 30. t. VII. p 84 sq. — Cicero, de divin. l. II. c. 33. t. XI. p. 269.

[20]) Cicero, de nat. deor. l. I. c. 42. t. XI. p. 52.

achteten, um dem Volke das Beispiel des Gehorsams zu geben, die Gebräuche des Cultus, „weil," wie sie sagten, „die Gesetze dieselben vorschreiben und nicht, weil man sie als den Göttern angenehm bezeichnet," sie brachten ihre Ehrenbezeugungen dieser „verworfenen Menge von Göttern, welche der Aberglaube mehrerer Jahrhunderte unendlich vermehrt hatte, doch geschah dieses nur, um sich den nationalen Gebräuchen zu unterwerfen [21]). Man beschützte diese Gebräuche durch Gesetze, welche die Ausübung nicht anerkannter Religionen verboten. Die Kaiser waren Hohepriester, sie forderten und erhielten für sich selbst göttliche Verehrung; Domitian setzte seinen Verordnungen die Worte vor: „Dies ist der Wille unseres Herrn und Gottes" [22]); Heliogabal durchzog die Straßen Rom's auf einem mit Löwen oder Tigern bespannten Wagen und ließ sich bald als Bachus, bald als Mutter der Götter begrüßen [23]).

Diese heuchlerische Politik und dieser gottlose Ehrgeiz führten zu nichts; ein gebotener Cultus, Göttern geweiht, an die man nicht glaubte, war ein erbärmliches Mittel, um die Menge zu dem Glauben der Väter zurückzuführen; die Religion, zum Auskunftsmittel herabgewürdigt, um das Volk desto besser unterdrücken zu können, mußte allen und jeden Einfluß verlieren; die Römer, welche die Götter im Theater verspottet, von den Menschen verachtet, von den Philosophen verlassen und überdies die unwürdigsten Tyrannen in dem Himmel Platz nehmen sahen, die Römer, sagen wir, stürzten sich in einen Abgrund des Sittenverderbens und der Gottlosigkeit. Wunderbar jedoch! mitten in diesem allgemeinen Unglauben regte sich das Bedürfniß der Menschen, sich mit den höheren und unsichtbaren Gewalten in Verbindung zu setzen, so wahr ist es, daß das menschliche Herz ohne Religion nicht leben kann. Statt aber an den lebendigen Quell zu gehen, den Jesus Christus der Welt entdeckt hatte, richtete man sich an die Gottheiten der fremden Nationen, man nahm seine Zuflucht zu allen möglichen Ceremonien, man befragte die Magier, die Wahrsager, die Priester aller Art, man ließ sich in geheime Gesellschaften aufnehmen und, um auf bequeme Weise sündigen zu können, führte man mitten in diesem rohen Aberglauben in Rom die unkeuschesten religiösen Gebräuche der orientalischen Länder ein. Be-

---

[21]) Seneca, De superst. bei August. De civit. Dei l. VI. c. 10. §. 3 t. VII. p. 123.

[22]) Sueton, Domit. c. 13. p. 386.

[23]) Lamprid. Heliog. c. 28. in Scriptt. hist. aug. t. I. p. 250.

sonders stürzten sich die Frauen in diese Bahn[24]); allein, was noch erstaunlicher erscheint, war, daß die gelehrtesten und ernstesten Männer die göttliche Vorsehung, so wie die Unsterblichkeit der Seele leugneten, und dagegen an Vorbedeutungen[25]) glaubten. Die Kaiser waren nicht minder leichtgläubig; die Einen verboten die fremden Ceremonien, obgleich sie dieselben heimlich begingen, Andere eröffneten in Rom allen asiatischen und ägyptischen Gottheiten Tempel.

Zu gleicher Zeit versuchten die Philosophen durch ihre Speculationen oder durch ihre Hirngespinnste den Glauben an den Polytheismus zu beleben. Apollonius von Tyana, Zeitgenosse Jesu Christi, bot den dürstenden Seelen eine sonderbare Mischung der Magie mit der Theosophie an; einige Kaiser des dritten Jahrhunderts verehrten ihn wie einen Gott, aber sein sonderbares System blieb ohne Einfluß auf die Menschen[26]). Noch größere Anstrengungen wurden von den Neuplatonikern versucht; sie wollten den religiösen Begriffen, welche in den Schulen nur noch dunkle, unbestimmte Abstraction ohne allen Einfluß auf die Sitten waren, und die bei dem populären Gottesdienste nicht anders als dumme, unsittliche Fabeln betrachtet wurden, ihre frühere Macht wieder verschaffen. Durch geheimnißvolle Erklärungen und feine Allegorien fanden sie überall unter den unvollkommensten Formen Offenbarungen der Götter; sie hofften den Glauben an die Götter dadurch wieder zu erwecken, daß sie die Mythologie auf das zurückführten, was sie als deren ursprüngliche Reinheit bezeichneten. Ihr System, oft tief durchdacht und geistvoll, war das letzte Lebenszeichen des Heidenthums vor seinem Falle, der letzte Schein eines Lichtes, das seiner Natur nach schwach und nahe daran war, für immer zu erlöschen. Ihre idealistische Begeisterung ergriff nicht die Massen, das Volk verstand nichts von diesem Gemenge des Mysticismus und des Aberglaubens, welches sie ihm als letztes Rettungsmittel darreichten; es konnte sich nicht auf die bewölkte Höhe ihrer Metaphysik erheben, die um so ohnmächtiger war, als sie sich weniger mit sittlichen Fragen beschäftigte,

---

[24]) Juven. sat. 6. v. 510 sq. p. 81. — Plin. Hist. nat. l. II. c. 5. t. I. p. 234.

[25]) Plin. l. c. und l. VII. c. 56. t. III. p. 221. l. II. c. 86. t. I. p. 410.

[26]) Caracalla errichtete ihm ein Heiligthum. Dio Cassius l. 77. c. 18. t. II. p. 415. Alexander Severus stellte seine Büste in seiner Hauskapelle auf. Lamprid. Al. Sev. c. 29, in Scriptt. hist. aug. t. II. p. 278. — Namentlich wurde er von Julia Mammäa hoch verehrt und bewundert.

die heidnische Gesellschaft blieb entweder dem Götzendienste ergeben, oder abergläubig, sie bedurfte einer neuen Grundlage des Glaubens und einer neuen Lebenskraft.

Schluß.

Nachdem wir den Geist kennen zu lernen versucht haben, welcher in der alten Welt die Menschen in ihren gegenseitigen Verbindungen beseelte, haben wir gezeigt, daß die heidnische Religion unvermögend war, diesen Geist zu ändern und folglich den allgemeinen Sturz aufzuhalten. Die römische Welt mußte untergehen und sich auflösen, um einer neuen Ordnung der Dinge zu weichen. In den Zeiten ihrer Größe zeigt die alte Gesellschaft, wessen die menschliche Natur fähig ist, wenn sie den eigenen Kräften überlassen ist; sie stellt die Menschheit mit ihren natürlichen Eigenschaften, wie mit ihren Lastern dar, die kräftiger als ihre unvollständigen Tugenden sind. Sie hat unsterbliche Talente und große Charaktere hervorgebracht; sie hat uns unvergängliche Muster in den Wissenschaften und Künsten geliefert, sie hatte Helden und Denker, würdig der Bewunderung der Jahrhunderte, aber für die Schwachen hatte sie weder Schutz, noch anregende Mittel, für die Unglücklichen keinen Trost, für die Bösen keinen sicheren Zügel. Ihre Civilisation war die erste Stufe der Leiter des Fortschrittes, auf welcher unter dem Auge Gottes die Menschheit, durch stets sich erneuernden Schmerz, emporsteigt; der Zeitabschnitt ihres größten Ruhmes bezeichnet den Punkt, bis auf welchen die Menschen sich durch sich selbst erheben konnten, ohne das Bewußtsein zu haben, daß der wahre Gott sie führte und ohne sein Gesetz zu kennen. Auf diesem Punkt angelangt, mußte die Gesellschaft stillstehen, denn die Kraft fehlte ihr, weiter fortzuschreiten.

Welche gerechte Bewunderung wir auch dem richtig verstandenen Alterthum zollen, so können wir doch nicht mit einem berühmten Geschichtschreiber sagen, daß die alten Republiken Menschen hervorgebracht haben, deren sittliche Größe vielleicht nie auf der Erde übertroffen wurde[1]), denn diese Größe der Alten war eine stolze und eisige. Für die Größe in dem Sinne des Alterthums waren die Liebe, die Vergebung der Beleidigungen, die Demuth, keine wesentlichen Elemente, es fehlte ihr der tiefste Grund: das religiöse Princip. In der Zeit des Verfalls der heidnischen Gesellschaft erhebt sich selbst

[1]) Sismondi, Histoire de la chute de l'Empire romain t. I. p. 18.

Niemand mehr zu der Größe der ersten Jahrhunderte, man war nur als Bürger groß gewesen, und es giebt nur noch, durch despotische Kaiser, erniedrigte Untergebene. Der Patriotismus, von dem eisigen Hauche des niedrigsten Eigennutzes getödtet, war verschwunden; die Menschen hassen oder verachten sich, sie spotten über ihre Götter, sie beschäftigen sich nur mit unedeln oder barbarischen Vergnügungen, die Gesellschaft wird nur noch durch äußere Bande zusammengehalten, und diese Bande sind so locker, daß der geringste Stoß sie zerreißen muß. Wo nun das Mittel gegen so viele Uebel finden? hatte man es in den Einrichtungen, in den Grundsätzen der Gesellschaft der alten Welt zu suchen? Diese Einrichtungen waren verbraucht, und gerade diese Grundsätze waren die Ursache des allgemeinen Verfalls geworden; eine, auf einer ungerechten Thatsache ruhende Gesellschaft, d. h. auf der Verachtung der menschlichen Persönlichkeit, konnte nur durch neue Thatsachen gerettet werden. Ein Tyrann, Zeitgenosse Jesu Christi, nachdem derselbe über die Kraftlosigkeit seiner Gesetze gegen die Fortschritte eines Sittenverderbnisses, wovon er selbst das schändlichste Beispiel gab, sich geäußert hatte, sprach selbst die denkwürdigen Worte aus: „Man muß das Mittel in dem Inneren der Seele suchen[2]."

Und, in der That, durch die Seele mußte man die Heilung des menschlichen Geschlechtes unternehmen, um die Gesellschaft zu heben, mußte das Gewissen des Einzelnen erneuert und neu geboren werden. Dazu aber bedurfte die Welt eines neuen Herren, wie es die Wahrsager Rom's unter Nero, obgleich in einem anderen Sinne, voraussagten[3]).

---

[2]) Tiberius, „reliquis intra animum medendnm est." Tacit. Annal. l. III. c. 54. t. I. p. 167.

[3]) „Parari rerum humanarum aliud caput" O. c. l. XV. c. 47. t. II. p. 242.

Zweites Buch.

Die religiöse christliche Gesellschaft.

Erstes Capitel.

Grundzüge der christlichen socialen Sittenlehre.

§. 1.

Das Reich Gottes und der Begründer desselben.

Gott wollte nicht, daß die Menschheit zu Grunde ginge; sie hatte ihn verlassen, aber Er hatte sich nicht von ihr abgewendet. Er wollte sie zurückführen auf die Bahn der Wahrheit und des Glückes, indem er sie auf sich selbst und zu sich selbst führte. Eine solche Sendung konnte nicht einem Menschen anvertraut werden, als Sohn der ihm vorangegangenen Geschlechter wäre er nicht rein genug gewesen, um die Absichten der göttlichen Weisheit und Liebe zu erfüllen. Gott sandte also seinen Sohn, um die Welt zu retten; Er ließ Jesum Christum geboren werden[1]).

Jesus Christus erschien inmitten eines wenig gekannten, von denjenigen aber, die dasselbe kannten, verachteten Volkes; allein es hatte den Glauben an den einigen, wahren Gott und die Verheißung eines Erlösers behalten. Ein großer Gesetzgeber hatte ihm eine reinere Sittenlehre vorgeschrieben und eine Reihenfolge erleuchteter Männer hatten es jedesmal, wenn es ungetreu geworden war, zu dem Gehorsam, und, wenn das Unglück dasselbe heimsuchte, zu der Hoffnung zurückgeführt. Zur Zeit, in welcher Jesus Christus

---

[1]) Man begreift, daß wir hier auf die eigentlich theologische Frage nicht eingehen können; unser Gegenstand nöthigt uns, den Boden der Geschichte nicht zu verlassen.

geboren wurde, war dasselbe unter römische Botmäßigkeit gekommen, seine Sitten waren ausgeartet, sein heiliger Eifer war erkaltet; doch, mitten in dem Verfall, hörte es nicht auf, den Messias zu erwarten, welcher es erheben und alle Dinge wiederherstellen sollte. In dem Augenblicke, wo unter der scheinbar materiellen Gewalt der heidnischen Gesellschaft sich schon die Symptome einer unabweisbaren Auflösung zeigten, sprach sich diese Hoffnung eines Erlösers auf unsichere Weise in der Welt aus: eine geheimnißvolle Unruhe quälte die Menschheit, eine Vorhersagung, die man schon alt nannte, wurde unter den Völkern wiederholt; man glaubte, der Orient würde sich erheben, und eine von Judäa ausgehende neue Macht sich der Welt bemächtigen[a]).

Wahr ist es, daß Juden und Heiden sich nur mit dem Interesse des Augenblickes und mit dem Glanze des irdischen Staates beschäftigten; sie dachten nur an einen irdischen Erlöser, an einen mächtigen König, an einen siegreichen Eroberer. Allein das war es nicht, dessen die leidende und dem Verfall preisgegebene Gesellschaft bedurfte; sie war durch alle Phasen hindurchgegangen und hatte sich an allen Formen der irdischen Macht versucht, ohne jedoch weder die Freiheit, noch den Frieden, und namentlich ohne das wahre Glück für die Seelen gefunden zu haben. Das Nothwendigste war, den Menschen zu lehren, daß er seinen Bruder lieben, daß er sich für ihn hingeben, daß er sich selbst demüthigen müsse, um die Anderen, trotz ihrer äußeren Schwäche oder der Niedrigkeit ihres Ranges desto besser zu ehren; Allen mußte in das Gedächtniß gerufen werden, daß hinsichtlich des Elendes und hinsichtlich der Würde Alle gleich sind, weil sie Alle auf dieselbe Weise Sünder und auf gleiche Art zur Seligkeit bestimmt sind; Allen mußte der verwirklichte Typus der Liebe und der sittlichen Reinheit, Dinge, die sie als unmöglich betrachteten, vorgehalten werden; Alle mußten zur Furcht eines gerechten Gottes und zum Vertrauen auf seine Gnade geführt werden; mit einem Wort, es mußte ein anderes Reich, als die Reiche der Welt, ein Reich Gottes begründet werden, dessen Merkmale, dessen Gesetze, dessen Bedingungen von denen der irdischen Reiche verschieden sein mußten.

Deswegen war das, in einer Krippe begonnene und an dem Kreuze vollendete irdische Leben Jesu Christi nichts als eine lange That des Gehorsams gegen Gott, und der Liebe für die Menschen;

---

[a]) Tacit. Hist. l. V. c. 13. t. III. p. 399. — Suet. Vespas. c. 4. p. 348.

deswegen bildete aber auch sein Leben und seine Lehre einen so großen Contrast mit Allem, was das Alterthum zu hören und zu sehen gewohnt war.

Bei der Geburt Jesu Christi vernehmen Hirten himmlische Stimmen, welche eine große Freude für alles Volk verkündeten: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, und den Menschen ein Wohlgefallen[3].“ An den Ufern des Jordan, in der Wüste Judäa's, bereitete ein Mann, dessen Sitten streng waren, demjenigen den Weg, der mächtiger als er „seine Tenne fegen, und den Weizen in seine Scheune sammeln, aber die Spreu mit ewigem Feuer verbrennen wird[4].“ Den Menschen aller Stände sagt er: „Thut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen[5].“ Der, welcher dieses Reich begründen und, wie Moses[6]), mächtig in Worten und Thaten sein sollte, wird in aller Niedrigkeit geboren; aus einer Handwerkerfamilie, arm, aber von königlichem Geschlecht; so vereinigte er in seiner Person die beiden äußersten, sich entgegenstehenden Endpunkte der alten Gesellschaft.

Ergriffen bei dem Anblicke des Elendes und der Sünden der Menschen, ihren Haß, ihre Rachsucht, ihre Gewaltthätigkeiten und die Leiden, welche sie sich gegenseitig bereiten, erkennend, will er sie von dem Joche befreien, unter welchem sie seufzen und dessen Last zu groß und zu schwer ist, als daß sie sich derselben durch sich selbst entledigen könnten. Allein anfänglich empfindet er wie sie die Versuchungen des Eigennutzes und des Stolzes; erst nachdem er den Sieg über dieselben davongetragen hat[7]) sagt er den Menschen, wie Johannes, sein Vorläufer: „Thut Buße, denn das Reich Gottes ist nahe[8]);“ er verkündigt das Evangelium, die gute Botschaft des Reiches Gottes[9]). Obgleich er nicht wußte, wo sein Haupt hinlegen[10]), lehrt er mit Macht, setzt das Volk in Erstaunen, beschämt die Weisen, gebietet den Winden und dem Meere[11]). Seinen Zeitgenossen sagt er, um sie zum Eintritt in das Reich, welches er errichten will, ein-

---

[3]) Luc. II. 10. 14.
[4]) Matth. III. 11. 12.
[5]) Matth. V. 2.
[6]) Apostelgesch. VII. 22.
[7]) Matth. IV. 1 u. folg.
[8]) Matth. IV 17.
[9]) Matth. IV. 23.
[10]) Matth. VIII. 20.
[11]) Matth. VII. 28. 29. VIII. 27.

zuladen: „in demselben herrscht ein vollkommener Friede, die, welche darin aufgenommen werden, genießen eines ganz anderen, wirklichen und bleibenderen Friedens, als der ist, welchen die Welt geben kann[12]); man findet in demselben die einzige wahre Freiheit, und in der Welt selbst giebt es keine andere wirkliche Sklaverei, als die der Sünde, keine andere Knechtschaft, als die des Bösen, welches in dem menschlichen Herzen wohnt[13]). Das Reich Gottes kommt nicht mit einem äußeren Glanze, wie die auf der Selbstsucht ruhenden und durch Gewalt erhaltenen Reiche dieser Welt[14]); es ist innerlich und geistig, von einer Dauer, die kein Ende hat. Im Gegensatze zu diesem Reiche hebt Jesus Christus die Laster und das Elend der Welt hervor. Um der Sünde jede Entschuldigung zu benehmen[15]) giebt er Zeugniß gegen die Welt, deren Werke schlecht sind[16]) und, um den Wunsch, in den Frieden des Reiches Gottes zu gelangen, zu erregen, beginnt er mit der Erweckung des Sündenbewußtseins in der von der Sünde, welche sie in sich selbst trägt, ermatteten Seele und fängt an, ihr das Uebel fühlen zu lassen, welches sie hinieden duldet[17]).

Das Oberhaupt des neuen Reiches ist nicht ein mit launigem oder veränderlichem Willen ausgerüsteter Mensch; Gott ist es, über dessen Natur Jesus Christus die einfachsten und zugleich gründlichsten Belehrungen giebt: Gott ist ein Geist[18]), er ist nicht ein sichtbares Wesen, begrenzt und unvollkommen; es ist nicht ein Gott, der da eifersüchtig oder zu bösen Leidenschaften geneigt wäre; er ist der Vater aller Menschen, aller ohne Unterschied[19]). Auch ruft er Alle in sein Reich; sie werden, ihres individuellen Werthes, nicht ihrer gesellschaftlichen Stellung wegen, in dasselbe aufgenommen; in der Seele wohnt die Würde, denn, „was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne und nähme Schaden an seiner Seele[20])." Einst wird Gott den Menschen Rechenschaft absordern, nicht von den Thaten, durch welche sie ihre innersten Anlagen geoffenbaret haben werden, mit einem Worte, von diesen Anlagen an und für sich, son-

[12]) Matth. V. 3 u. folg. VI. 33. XI. 29. — Luc. XI. 28. — Joh. XIV. 27.
[13]) Joh. VIII. 32—34.
[14]) Luc. XVII. 20.
[15]) Joh. XV. 24.
[16]) Joh. VII. 7.
[17]) Matth. XI. 28—30.
[18]) Joh. IV. 22.
[19]) Matth. VI. 9. XXIII. 8.
[20]) Matth. XVI. 26.

dern von dem persönlichen Werthe[21]). Die Armen und die Trauernden, von der alten Welt verlassen, werden von Jesu Christo glücklich gepriesen, der ihnen einen ewigen Trost verheißt[22]); den Armen wird das Evangelium verkündigt, sagt er den Schülern des Johannes, welche zu ihm kommen, um ihn zu fragen, ob er derjenige sei, der da kommen soll; er dankt Gott, daß er diese Dinge den Weisen und den Klugen verborgen, und daß er sie den Geringen (Kleinen) geoffenbaret hat[23]). Die Frauen haben ihre Stelle in dem Reiche Gottes, eben so wie die Männer; Jesus Christus leihet ihnen dieselbe Hülfe und verheißet ihnen dasselbe Heil[24]). Selbst die kleinen Kinder sind nicht von ihm ausgeschlossen; er segnet sie und sagt seinen Schülern: „wehret ihnen nicht zu mir zu kommen[25])."

Man denke jedoch nicht, daß Er daran gedacht habe, die Pforten des Himmelreiches den Weisen, den Mächtigen, den Reichen zu verschließen; denn diejenigen, welche, in ihrem Stolze, ihre Untergebenen verachteteten und unterdrückten, waren auch Menschen; ihre Seelen hatten einen nicht geringeren Werth als die der Armen; und wenn er sagt, daß ein Kameel eher durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Himmelreich komme, will er blos auf die Hindernisse aufmerksam machen, die sich den religiösen Wünschen des Menschen entgegenstellen, der an die Güter dieser Erde gefesselt ist; er fügt bei, daß das, was dem Menschen unmöglich scheint, Gott möglich ist[26]). Denn Jesus Christus will Alles, was verloren ist, zurückführen[27]); er verkündigt, daß der Wille Gottes der ist, daß nichts verloren gehe, sondern daß Alle errettet werden[28]); er ruft zu sich alle Sünder, er sucht alle verirrten Schaafe auf, er eröffnet auf's neue die Pforten des Vaterhauses Allen, die sich davon entfernt hatten[29]). Alle Menschen, ohne Ausnahme, sind in diesem Falle; alle sind Sünder, alle tragen das Joch und die Mühe derselben; die Reichen und die Armen,

---

[21]) Matth. XXV. 31 u. folg.

[22]) Matth. V. 3—5. M. s. Luc. XVI. 19 u. folg.

[23]) Matth. XI. 5. — Luc. X. 21.

[24]) Luc. VII. 48—50. VIII. 42 u. folg. — Math. XV. 21 u. folg. Vergl. Matth. XXII. 30.

[25]) Matth. XIX. 13. 15. — Luc. XVIII. 15. 16. Vergl. Luc. IX. 48.

[26]) Matth. XIX. 23—26. Vergl. Luc. XIV. 19 u. folg.

[27]) Matth. XVIII. 11. — Joh. III. 17. XII. 47.

[28]) Matth. XVIII. 12—14.

[29]) M. s. die Parabeln: „das verlorene Schaaf," und „das verschwenderische Kind."

die Mächtigen und die Schwachen, alle stehen unter der Herrschaft des Uebels, aber alle können errettet werden; alle sind sich in der Sünde und in dem Elende gleich und alle können nach demselben Heil verlangen. Dieser Aufruf Jesu Christi ergehet nicht nur an sein Volk; die engen Grenzen des alterthümlichen Vaterlandes überschreitend, ladet er alle Völker der Erde ohne Unterschied, die Juden und die Samaritaner[30]), die Heiden des Orientes und des Occidentes[31]), zum Eintritt in sein geistiges Reich ein; sie sollen eins sein mit Gott und mit ihm[32]); die Menschheit soll nur eine Heerde unter einem Hirten sein[33]).

Das Gesetz dieses Reiches sollte das Gegentheil des alten Gesetzes sein, welches, gestützt auf den Egoismus, sich in dem talionischen Rechte und in dem des Stärksten zusammenfassen ließ. Selbst das mosaische Gesetz, welches, sittlicher als das der Heiden, den Nächsten zu lieben vorschrieb, kannte als Maß dieser Liebe kein anderes, als die Liebe des Ich's, und als Nächsten nur den, der uns nichts Böses zufügt oder höchstens den Landesgenossen[34]).

Es führte die moralischen Verpflichtungen auf den verneinenden Rathschluß zurück. thue nicht Andern, was du nicht willst, daß man dir thue;" selbst das Vergeltungsrecht wurde von dem mosaischen Gesetze unter seiner härtesten Gestalt geheiligt: „du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen[35]), Aug um Auge, Zahn um Zahn[36]). Deshalb sagt Jesus Christus, daß er ein neues Gebot giebt[37]). Dieses neue, unbekannte Gebot ist das der vollkommenen, uneigennützigen Liebe, welche das persönliche Interesse dem Wohl des Bruders aufzuopfern fähig ist[38]), es ist die Liebe, wie er sie selbst ausgeübt hat und wovon vor ihm kein Beispiel sich findet: „ein neues Gebot gebe ich, daß ihr euch unter einander liebet, und daß ihr euch gegenseitig liebet, wie ich euch geliebt habe[39]). Dieses Gebot ist das höchste, gleich dem, Gott zu lieben[40]), die treue Be-

[30]) Joh. IV. 21 u. folg.
[31]) Matth. VIII. 11. — Joh. X. 16.
[32]) Joh. XVII. 21.
[33]) Joh. X. 16.
[34]) 3. Mos. XIX. 18.
[35]) Matth. V. 43.
[36]) Matth. V. 38—40. — 2. Mos. XXI. 24. 25.
[37]) Joh. XIII. 31.
[38]) Joh. XV. 12—17.
[39]) Joh. XIII. 34.
[40]) Matth. XXII. 37—40.

obachtung desselben das Zeichen, woran man erkennet, daß man Schüler Jesu Christi, Mitglied seines Reiches ist[41]).

Man könnte sich darüber wundern, daß er aus der Liebe ein Gebot macht, daß er sie vorschreibt, wie man einem Gesetze zu gehorchen gebietet. Die Liebe, ein inneres und freies Gefühl, läßt sich nicht vorschreiben; warum also verordnet sie Jesus Christus? Die alte Ordnung der Dinge hatte ihr Grundgesetz, ihre Grundlage, auf welche ihre ganze Moral und alle ihre Einrichtungen zurückgeführt werden konnten; die neue Ordnung mußte folglich ihrerseits ebenfalls ihre Grundlage und ihr Gesetz haben. Allein es ist nicht ein Gesetz, wie das des irdischen Staates, es ist eine Bedingung, zu deren Erfüllung man sich freiwillig verpflichtet, es ist eine Tugend der Seele. In dieser Hinsicht ist die Liebe für den Christen eine Pflicht; nur wenn man liebt, ist man Christ; wer nicht lieben will, wer sich diesem höchsten Gebote zu gehorchen weigert, soll nicht Mitglied des Reiches Gottes sein.

Alles knüpft sich an dieses Gesetz der Liebe; denn, wenn man liebt, ist Alles leicht; die ganze Sittenlehre Jesu Christi fließt in der Liebe zusammen; wenn er sich über die anderen Tugenden weniger verbreitet, so geschieht dieses, weil er sie als verschiedene Offenbarungen dieser Grundtugend betrachtet. Einer seiner Apostel konnte mit Recht sagen, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, und daß alle Vorschriften sich in der der Liebe zusammenfinden[42]).

Diese neue Liebe, von welcher die alte Welt keinen Begriff hatte, ist allgemein; die Menschen sind ohne Unterschied Brüder[43]), nichts trennt die einen von den anderen, weder die Völkerverschiedenheit, noch die des Cultus[44]). Sie ist eine thätige, hingebende, unermüdliche Liebe: ihre Regel bestehet nicht mehr blos darin, das Böse zu meiden, sondern darin, den Menschen das zu thun, was „man will, daß sie uns thun[45]).“ Wer möchte aber nicht, in jeder Lage und besonders im Unglück, Zeichen des Wohlwollens und des Mitgefühls empfangen? Folglich ist es eine Liebe, welche Gutes thut Allen, die es fordern, die sich des Nothwendigsten beraubt, um die Armen zu unterstützen, um die Nackten zu bekleiden, um die Hungrigen zu sät-

[41]) Joh. XIII. 35.
[42]) Röm. XIII. 8—10.
[43]) Matth. XXIII. 8.
[44]) Luc. X. 29 u. folg. Die Parabel „vom guten Samariter.“
[45]) A. a. O. u. Matth. VII. 12.

tigen, um den Kranken Erleichterung zu verschaffen[46]). Diese Liebe ist zudem demüthig, ohne Stolz; wenn der Heide seine Wohlthaten aus Ehrgeiz spendete, wenn der Pharisäer vor sich die Posaune erschallen ließ, wenn er auf die Straßen ging, um Almosen auszutheilen[47]), wollte dagegen Jesus Christus, daß man sich derselben vor den Menschen nicht rühmen sollte: „Wenn du Almosen giebst, so wisse die linke nicht, was die rechte Hand thut[48]).“ Endlich ist diese neue Liebe die vollständigste Lossagung von allem Egoismus, denn sie entfernt den Haß, die Rache, den Wunsch, das Böse mit Bösem zu vergelten; wo der von Liebe erfüllte Christ Uneinigkeit findet, bemüht er sich den Frieden wieder herzustellen[49]); nur Gutes hoffend, enthält er sich, seinen Bruder zu richten, an die eigene Schwäche denkend, ist er nachsichtig für die Fehler Anderer, und hütet sich, nach ihnen den ersten Stein zu werfen[50]).. Er sagt nicht mehr: Auge um Auge, sondern er widersetzt sich nicht einmal dem Uebel, das ein Anderer ihm zufügen kann; wenn Jemand ihn auf die rechte Wange schlägt, hält er ihm noch die andere entgegen[51]). Er kennt die Rache nicht, welche das Gesetz der Juden erlaubt und welche in der heidnischen Gesellschaft ein Beweis der Seelengröße ist, denn er kennt eine göttlichere, reinere Seelengröße: die Vergebung der Beleidigung, immer und ohne irgend eine Bedingung ausgeübt[52]). In dem Reiche Gottes genügt es nicht, die äußeren heftigen, leidenschaftlichen Thaten zu vermeiden, das Herz muß auch rein von allem Hasse sein; Gott will nicht die Anbetung derjenigen, welche jenen Haß in der Tiefe der Seele bewahren zu dürfen denken: „bevor du zum Altar gehest, versöhne dich mit deinem Bruder[53]);“ wenn dieser sich weigern sollte, entfaltet die Liebe des Christen, statt zu erkalten, eine neue Kraft. „Ihr habt gehört,“ sagt Jesus Christus, „das gesagt ist: ihr sollt eueren Nächsten lieben und ihr sollt eueren Feind hassen;“ Ich sage euch: „liebet euere Feinde, segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen, auf daß ihr Kinder seid eueres Vaters im Himmel, denn er läßt seine

[46]) Matth. V. 42. — Luc. XXI. 1. — Matth. XXV. 34 u. folg.
[47]) Matth. VI. 2.
[48]) Matth. VI. 3–4.
[49]) Matth. V. 9.
[50]) Matth. VII. 1—5. — Joh. VIII. 7.
[51]) Matth. V. 39—41.
[52]) Matth. VI. 12—14. XVIII. 21 u. folg. — Luc. XVII. 3—4.
[53]) Matth. V. 21—24.

Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Denn so ihr liebet die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Thun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und so ihr euch nur zu eueren Brüdern freundlich thut, was thut ihr Sonderliches? Thun nicht die Zöllner auch also? Darum sollt ihr vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist[54]."

Das Wesen dieser Liebe drückt Jesus Christus durch den Gedanken des Dienens aus: „so Jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener, und wer da will der Vornehmste sein, der sei euer Knecht[55])." Folglich wird dasjenige, was am verachtetsten, am erniedrigendsten bei den Heiden wie bei den Juden war, nun in der neuen Ordnung der Dinge der höchste Grad sittlicher Größe; die Knechtschaft wird veredelt; aus Liebe dienen ist das sociale Gesetz des Reiches Gottes.

Noch ein letzter Schritt ist zu thun. Der Christ, welcher liebt, entsagt seinem Interesse, seinem Glück, seinem Vergnügen, um einem Bruder zu dienen; aber soll er selbst dem Leben entsagen? Der Heide opferte sich für sein Vaterland, aber er war nicht im Stande, es für die Menschen zu thun; nun aber stellt Jesus die Hingabe des Lebens an die Spitze der Liebe, nicht für einen irdischen Staat, welcher vergeht, sondern für die unsterbliche Seele eines Menschen und wäre dieser der Geringste auf Erden: „Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde[56])," und diese Freunde sind alle Menschen; bald werden wir dieses durch das eigene Beispiel Jesu Christi erkennen.

Man hat behauptet, daß diese allgemeine Liebe, welche Jesus Christus den Mitgliedern seines Reiches vorschreibt, die innigere Liebe ausschließe, daß sie die Pflichten in besondern Verhältnissen unterdrücke, daß es für den Christen, der sich dem Menschengeschlecht hinzugeben hat, keine Familie, keine Freunde, kein Vaterland mehr gebe. Das ist ein Irrthum, dem nicht nur das ganze neue Gesetz widerspricht, sondern dem auch die eigenen Aussprüche Jesu Christi entgegengehalten werden müssen. Er, welcher mit seiner Gegenwart die Hochzeit von Cana beehrte, in Galiläa, hat anderswo erklärt, daß die Ehe göttlichen Ursprunges ist; so hat er die eheliche Verbindung und eheliche Liebe geheiligt; er hat das Band der Ehe, welches wir

[54]) Matth. V. 43—48.
[55]) Matth. XX. 26. 27. XXIII. 11. — Joh. XIII. 14.
[56]) Joh. XV. 13.

bei den Heiden so gelockert fanden, was es nicht minder bei den Juden war[57]), fester zusammengezogen. Er war der Erste, welcher die Ehescheidung verbot, „da der Mensch sich nicht scheiden soll von dem, was Gott zusammengefügt hat[58])," so wie er auch der Erste ist, der die Gründe der Trennung lediglich auf den Ehebruch zurückführte, indem er beifügt, daß Jeder, der die Frau heirathet, welche aus diesem Grunde von ihrem Manne verstoßen worden ist, seinerseits ebenfalls einen Ehebruch begeht[59]): er wollte den getrennten Ehegatten die Möglichkeit bewahren, sich durch gegenseitige Verzeihung und durch Reue wieder zu versöhnen. Er, welcher die Kinder segnete und seine Freude daran fand, sie als Muster vorzuhalten, empfiehlt sie so der Liebe der Eltern, er vertraut sie ihrer Pflege an, er will, daß man sie in seinem Namen aufnehme, d. h. daß man sie in dem Glauben an ihn auferziehe, er verheißet Unglück denjenigen, welche sie verachten, und, indem sie dieselben ärgern, sie zur Sünde führen und ihre Seelen verderben[60]). Er, der eine besondere Liebe für seinen Schüler Johannes hatte[61]) und seine Freude daran fand, in der Mitte der Familie in Bethanien zu verweilen, hat die Freundschaft, in ihrer höchsten Auffassung, geheiligt. Er endlich, der zu den Juden sagte: „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist[62]), hat durch diese Worte, wie durch sein Beispiel, als er selbst „die öffentlichen Steuern bezahlte[63])," die ausdrücklichste Lehre der Pflichten seiner Schüler gegen das irdische Vaterland gegeben; er hat auf das genaueste das Verhältniß seines Reiches zu denjenigen der Erde bezeichnet; er kam, um ein geistiges Reich zu begründen, dessen Halt und dessen Gesetz die Liebe ist; es ist ein Bündniß der Seelen, entgegen den, zwischen den Völkern oder den Kasten errichteten Schranken. Als Pilatus ihn fragt: ob er ein König sei? antwortet er: „du sagst es, ich bin ein König," aber „mein Reich ist nicht von dieser Welt[64])." Doch kann dieses Reich inmitten der Welt bestehen; es liegt nicht in nothwendigem Streite mit dem irdischen Staate, es unterdrückt ihn nicht; die Bürger des

[57]) Auch das mosaische Gesetz machte aus der Ehe eine nur politische Einrichtung.

[58]) Matth. XIX. 6.

[59]) Matth. V. 32. XIX. 9.

[60]) Matth. XVIII. 2—10.

[61]) Joh. XIII. 23. XXI. 7.

[62]) Matth. XXII. 17—21.

[63]) Matth. XVII. 23 u. folg.

[64]) Joh. XVIII. 36—37.

Gottesreiches bleiben Bürger der Erde, sie erfüllen ihre Pflichten in Gehorsam und mit Treue; nur wenn ihr Gewissen verletzt wird, wenn der Kaiser fordert, was ihm nicht zukommt, wenn er die Rechte des Gottesreiches antastet, dann giebt der Bürger des himmlischen Reiches, ohne zu zögern, Gott was Gotte allein gehört, und gehorchet ihm mehr als den Menschen[65]).

Dies sind die neuen Gesetze des Reiches, welches Jesus Christus für die Menschheit begründet hat; die Liebe gegen Gott und die Menschen ist die Grundlage desselben, während die Liebe des Ich's die der alten Gesellschaft war. Um aber die Menschen zu erretten, genügte es nicht, ihnen ein bis dahin noch unbekanntes Gesetz zu geben und ihnen eine mit ihren Leidenschaften und ihren Sitten streitende Liebe zu gebieten; die Möglichkeit dieser mußte ihnen bewiesen werden durch die lebendige Verwirklichung derselben, dieses vollkommene Urbild, welches das Alterthum nicht kannte, und vergeblich gesucht hätte, mußte ihm vorgehalten werden. Dieses Urbild eines reinen, heiligen, liebevollen, sich aufopfernden Lebens war Jesus Christus selbst. Er durchziehet sein Land, voll Mitleid für alles Elend, „die Gebrechen und die Krankheiten unter dem Volke heilend[66]), allen Gutes erweisend," ohne nach dem Ansehen der Menschen[67]) zu fragen, ohne sich nach dem Volke oder dem Cultus derjenigen zu erkundigen, die seine Hülfe anflehen[68]). Er flieht nicht, im Gegentheil, er sucht die Gesellschaft der Armen, der Verachteten, der Sünder selbst, „weil," sagt er, „die Kranken des Arztes bedürfen[69])." Er zeigt, daß die Gerechtigkeit Gottes eine andere ist, als die der Menschen, und, im Namen seines Vaters, übt er gegen den reuigen Sünder die Gnade aus, so niedrig auch seine äußere Stellung sein möge; er vergiebt der liederlichen Frau, nachdem sie seine Füße mit Thränen benetzt hatte; er sagt zu der Ehebrecherin, nachdem er ihre Ankläger beschämt hatte: „ich werde dich nicht verdammen, gehe und sündige hinfort nicht mehr[70])." Während der Schmerzen am Kreuze giebt er dem mit ihm gekreuzigten und seine Gnade anflehenden Räuber die Versicherung, daß er mit ihm in das Himmelreich kommen werde[71]).

---

[65]) Apostelgesch. V. 29.
[66]) Matth. IV. 23. IX. 35.
[67]) Matth. XXII. 16.
[68]) Matth. VIII. XV. etc.
[69]) Matth. IX. 10—13.
[70]) Luc. VII. 37 u. folg. — Joh. VIII. 3—11.
[71]) Luc. XXIII. 40—43.

Man könnte vielleicht denken, daß es Jesu Christo leicht gewesen sei zu sagen: „ich vergebe euch," nämlich Leuten, die ihm nichts Böses zugefügt hatten; allein er hat mehr gethan, er erfüllt, was am schwersten, am erstaunungswürdigsten ist, was man vor ihm noch nicht gesehen hatte. Ohngeachtet seiner Zeugnisse der Liebe nahm ihn sein Volk nicht auf[72]). Die Menge nahm seine Wohlthaten an; sie ließ sich von ihm sättigen, sie umgab ihn auf seinen Wanderungen, um die Kranken ihm zuzuführen, sie bewunderte ihn, aber sie hörte nicht auf seinen sanften Ruf. Die Großen, die Träger der Macht und des Einflusses, die Wächter des alten Gesetzes haßten ihn wie einen gefährlichen Neuerer; nach jedem neuen Wunder seiner Liebe hielten sie Rath, wie sie ihn zu tödten vermöchten. Wohlan, ungeachtet dieser Gleichgültigkeit des Volkes und dieses Hasses der Großen, liebt er sie nichtsdestoweniger alle; er erneuert jeden Tag seine Bemühungen, um die Kinder Jerusalems zu sammeln „wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel[73]);" er vergiebt denjenigen, welche ihn verlassen, wie denjenigen, die ihn verfolgen; er hat nur einen Blick der Trauer für den Freund, welcher in einem Augenblick der Schwäche ihn verleugnet, und fordert von ihm nur eine verdoppelte Liebe, als er seinen Fehler bereut hatte[74]); er weint über sein unglückliches Vaterland, welches die Propheten tödtet, und sich dasjenige zu erkennen sträubt, was zu seinem Frieden dient[75]); geschlagen, verhöhnt, mit Dornen gekrönt, geht nicht ein Laut der Klage über seine Lippen; an das Kreuz geheftet und bereit, seinen Geist in die Hände seines himmlischen Vaters zurückzugeben, betet er für seine Henker, die mit der Hinrichtung die Verhöhnung verbinden. „Vater," sagt er, „vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun[76])!"

So ist er während seines ganzen Lebens sanftmüthig und demüthig[77]), indem er sich nur gegen diejenigen entrüstet, welche das Heiligthum entweihen, und nur den Heuchlern Unglück verkündet, welche das Aeußere rein halten und die innerlich voll Raubes und Fraßes sind[78]), den Ruhm nicht bei den Menschen suchend[79]), nur dadurch

[72]) Joh. I. 11.
[73]) Matth. XXIII. 37.
[74]) Joh. XXI. 15 u. folg.
[75]) Matth. XXIII. 37. — Luc. XIX. 41. 42.
[76]) Luc. XXIII. 34.
[77]) Matth. XI. 29.
[78]) Matth. XXIII. 23.
[79]) Joh. V. 41. VIII. 50.

beglückt, den Willen seines Vaters zu thun[80]), sich selbst erniedrigend, gehorsam bis zum Tode am Kreuze[81]). Nachdem er erklärt hat, daß derjenige, welcher der größte unter seinen Brüdern sein will, ihr Diener sein soll, sagt er von sich selbst, daß er nicht gekommen sei, um bedient zu werden, sondern um den Anderen zu dienen[82]). Für seine Jünger fügt er das rührendste Beispiel hinzu, er erweiset ihnen einen Dienst, den nur die Sklaven zu versehen hatten, er wascht ihnen die Füße; durch solche symbolische Handlung zeigt er ihnen, daß die Liebe zu den niedrigsten Dienstleistungen bereit sein soll[83]). Nachdem er endlich erklärt hat, daß es keine größere Liebe giebt, als das Leben zu lassen für die, welche man liebt, bestätigt er diese Worte, indem er für seine Freunde stirbt. Aber diese Freunde, wer waren sie? es waren nicht nur seine Schüler, es waren auch die, welche ihn haßten und verfolgten, die Sünder, mit einem Worte, alle Menschen. Alle sind seine Schafe; er ist der gute Hirt, der dem verirrten Schafe nachgehet, und der keine Ruhe hat, bevor er dasselbe in den Schafstall zurückgeführt hat: ganz verschieden von dem Söldlinge, der, bei herannahender Gefahr, seine Schafe verläßt und flieht, giebt er dagegen sein Leben, um sie zu schützen[84]). Allerdings konnte er entweichen, durch die Flucht sich denjenigen entziehen, welche seinen Tod wollten und deren unheilvolles Vorhaben er kannte; doch dies wäre das Benehmen eines Söldlings gewesen; auf diese Weise hätte er sein eigenes Leben dem Heil der Menschheit vorgezogen und er hatte selbst gesagt: „wer sein Leben retten will, der wird es verlieren[85]);" das wäre Egoismus gewesen, und der, welcher nur Liebe war, war auch dessen unfähig. Er überlieferte sich daher seinen Feinden nicht aus enthusiastischem und unüberlegtem Eifer, sondern in Folge der größten Liebe. Ohngeachtet ihres Hasses oder ihrer Gleichgültigkeit liebte er die Menschen und wollte sie von der Sünde erlösen, welche der Grund des Mangels der Liebe gegen ihn war; deswegen mußten sie den höchsten Punkt der Sünde erreichen, und es mußte geschehen, daß, die Entsetzlichkeit des Verbrechens, das sie begehen würden, indem sie den Unschuldigen, den Heiligen, der nur

---

[80]) Joh. IV. 34. VI. 38.
[81]) Phil. II. 8.
[82]) Matth. XX. 58.
[83]) Joh. XIII. 3 u. folg.
[84]) Joh. X. 11 u. folg. — Luc. XV. 4 u. folg.
[85]) Matth. XVI. 25.

Liebe und Vergebung für sie hatte, tödteten, ihr Gewissen erwecken und eine Reue hervorbringen sollte, die der Ausgangspunkt eines neuen Lebens werden könnte.

In dieser Absicht opfert er sich auf, und deswegen giebt Gott seine Zustimmung zu solchem Opfer. So stirbt er als Opfer der Sünden seines Volkes, trägt und löscht sie aus, so ist sein Tod der schlagendste Beweis seiner Liebe, die nothwendige, unerläßliche Krone seines ganzen Werkes, so wird dieser Tod die Ursache des Heils für die, welche dieses Geheimniß durchschauen, und so erfüllt er das Wort: der Menschensohn giebt sein Leben dahin für die Erlösung Vieler[86]).

Dieser Tod, so wie das ganze Leben Jesu Christi, soll zugleich ein Beispiel sein, würdig der Nachahmung für die Glieder des Gottesreiches. Er sagt ausdrücklich: Ich habe euch ein Beispiel gegeben, „damit, euch erinnernd an das, was ich für euch gethan habe, ihr eben so handeln sollet[87]);" sein neues Gebot ist, zu lieben, wie er geliebt hat[88]), und sein Leben zu geben für die, welche man liebt. Alle Menschen lieben wie er, und sich für sie aufzuopfern wie er, das ist in der That die der alten Welt unbekannte neue Liebe

Allein, wird man sagen, ihm war es ein Leichtes, so zu lieben, ihm, der ohne Sünde und mit dem Vater eins war[89]). Doch wir? so manche Dinge, die Schwachheit unserer Natur, die Umstände, die Vorurtheile unseres Volkes oder unseres Jahrhunderts, mit einem Wort, unsere Sünden setzen uns unübersteigliche Hindernisse entgegen; wie sollen wir daher in seine Fußtapfen treten können? Das Werk Jesu Christi wäre unvollständig gewesen, wenn er dem sündigen Menschen nicht die Mittel angegeben hätte, um ihm nachzufolgen, und um durch die Liebe ein Bürger seines Reiches zu werden. Er erklärt selbst, was ihm die Macht gegeben hat, die Menschen zu lieben, er liebt sie, weil er die Gebote seines Vaters befolgt und weil er in seiner Liebe bleibt[90]). Folglich ist die Liebe Gottes die Bedingung, die Quelle der Menschenliebe; der reinste religiöse Grundsatz wird als Unterlage der neuen gesellschaftlichen Ordnung bezeichnet. Allein dem selbstsüchtigen Herzen ist es nicht leicht, Gott zu lieben. Um dahin zu gelangen, wiederholt Jesus Christus ohne Unterlaß: bessert euch, verlaßt den Pfad des Stolzes und des Lasters, welcher zu dem Tode

---

[86]) Matth. XX. 28.
[87]) Joh. XIII. 15.
[88]) Joh. XIII. 34. XV. 12.
[89]) Joh. VIII. 46.
[90]) Joh. XV. 9. 10.

der Seele führt; entsagt dem Dienste der Welt, denn ihr könnt nicht zwei Herren zugleich dienen[91]**), stellt die Liebe gegen Gott und ihre** Forderungen über die Anhänglichkeit an die Güter und Verbindungen der Erde[92]), demüthiget euch, haltet euch nicht für gerecht, vergeßt nicht, daß nur Gott allein gut ist[93]). Doch neue Hindernisse erheben sich in dem Herzen; man wünscht das Gute, allein man hat die Kraft nicht dazu; man will wohl, aber man behauptet, daß man nicht kann. Jesus Christus lehrt uns noch, wie wir diesen Vorwand überwinden; das Mittel des Sieges ist wiederum die Macht der Liebe, und hier ist es die Liebe gegen sich selbst, eine Liebe, welche das Vertrauen und die Treue, mit einem Worte den Glauben[94]) erzeugt. Nichts ist wirksamer, um in einer Seele das Feuer der Liebe anzufachen, als die Liebe, welche ein Anderer ihr erzeigt; ist aber der Tod Jesu Christi nicht das größte Zeugniß der Liebe? Wer sollte sich nicht zu ihm hingezogen fühlen? Kann man wohl bei dem Gedanken an seine Leiden und seinen unschuldigen Tod anders handeln wie jene Menge, die, von der Richtstätte zurückkehrend, sich an die Brust schlugen[95])? Das Gewissen erwacht und ist unruhig; man fühlt, daß man einen Theil der Schuld an diesem Tode des Gerechten hat, denn wer möchte sagen, daß er mit jener Volksmenge nicht gemeinschaftliche Sache gemacht hätte, mit ihr, welche rief: „Kreuzige ihn, kreuzige ihn[96])! Dieses Gefühl der Schuld, welches die Dankbarkeit für die Liebe und die Heiligkeit Jesu Christi begleitet, führt zu dem Wunsche, seine Vergebung und seine Gnade und, auf solche Weise, durch die Wohlthat seines Opfers, die Versöhnung mit Gott zu empfangen; Jesus Christus will, daß die, welche ihn lieben, da seien, wo er auch ist; er ist ihr Fürsprecher bei dem Vater, und dieser betrachtet sie als gerechtfertigt, weil sie an seinen Sohn geglaubt[97]).

Wenn der Mensch in das Innerste seines Bewußtseins dringt, wird er sich bald überzeugen, daß der, welcher einer so großen Liebe fähig war, in der That ohne Irrthum und ohne Sünde sein mußte,

---

[91]) Matth. VI. 24 u. folg.

[92]) Matth. XIX. 16 u. folg. X. 37.

[93]) Matth. XVIII. 4. XIX. 17. — Luc. XVIII. 10 u. folg. S. die Parabel: „der Zöllner und der Pharisäer."

[94]) Das Wort *πίστις* hat diese beiden Bedeutungen.

[95]) Luc. XXIII. 48.

[96]) **Luc. XXIII. 21.**

[97]) **Joh. XVII. 24. — 1. Joh. II. 1. — Röm. X. 4. 10. — Galater III. 24.**

d. h. daß er nicht ein gewöhnlicher Mensch wie die Anderen sein konnte. Aus dem selbstsüchtigen, stolzen, rachsüchtigen Menschenherzen, hätte eine so reine, vollendete, demüthige, versöhnungsreiche Liebe nicht fließen können; die ganze alte Geschichte ist da, um dieses zu beweisen, und unsere eigene, innerste Erfahrung bestätigt es jeden Tag, wenn wir nur aufrichtig sind; man wird nicht daran zweifeln, daß es nothwendig war, daß Gott sich selbst in einem zweiten Adam offenbarte; und was manchen Geistern als der Vernunft entgegen erscheint, wird sich als durchaus nothwendig und vernunftgemäß herausstellen. Sobald man sich hingezogen fühlt, überwunden durch die göttliche, in Christo geoffenbarte Liebe, ist man mit den Aposteln anzuerkennen gezwungen, daß das ewige Wort in ihm Fleisch geworden, voll Wahrheit und Gnade, daß Er das Bild des unsichtbaren Gottes ist, dessen Fülle in ihm wohnte, daß Er mit Recht auf das Zeugniß seiner Werke sich berief und sagte: „Gott habe in ihm gewirkt, der Vater liebe ihn und sie seien nur Eins, er sei auf die Erde gekommen, um die Menschen zu erretten, um ihnen das Glück und den Frieden zu sichern; Er allein sei der Weg, die Wahrheit und das Leben." Mit dieser Ueberzeugung wird man mit Petrus sagen: „Zu wem sollen wir gehen? Herr! du hast Worte des ewigen Lebens, wir glauben und wir wissen, daß du bist Christus, der Sohn Gottes [98])."

Dann auch, um die Liebe gegen ihn zu beweisen, und die Dankbarkeit, von welcher man für seine Wohlthaten und seine Opfer durchdrungen ist, wird man in ihm bleiben, in seiner Lehre beharren, man wird seinen Geboten gehorchen, und wie Er, die Menschen lieben; dieselben Liebeswerke vollbringen, wahrhaft frei, sich für versichert halten, von Gott geliebt zu werden; man wird das Heil besitzen, und schon hienieden ein ewiges Leben leben [99]).

Das sind alles persönliche Handlungen und Zustände. Das Werk Jesu Christi bezweckt vor Allem die Wiedergeburt des Einzelnen. Er richtet sich an das Bewußtsein des Einzelnen, um das Gefühl der Sünde, das Bedürfniß der Vergebung, den Wunsch nach einem neuen Leben zu wecken. Die Reue, die Bekehrung, der Glaube, die Liebe gegen Jesum Christum, die Aufnahme in sein Reich, fesseln wesentlich die Auf-

[98]) Matth. XVI. 16. — Joh. I. 14. III. 15. V. 20. VI. 39 u. folg. X. 25. u. folg. XIV. 6—10. XVII. 21. — 2. Korinth. IV. 4. — Colosser I. 15—19. II. 9.

[99]) Joh. V. 24. VI. 47. VIII. 31—36. X. 9. 28. — XIV. 12 u. folg. XV. 4. XVI. 27.

merksamkeit des Einzelnen, welcher auf diese Weise seine Würde und seine Rechte wieder erhält. Immerhin strebt Jesus Christus nicht dahin, die Menschen zu trennen; er will nicht, daß sie abgesondert leben; in der heidnischen Gesellschaft lebte, ohngeachtet des Despotismus des Staates, jeder Bürger nur für sich, befragte nur sein eigenes Interesse, und kümmerte sich nicht um das, was Andern widerfuhr; Jesus Christus dagegen will, daß Jeder sich ebensowohl mit dem Heil des Nächsten, wie mit dem eigenen Glück beschäftige; denn, indem er den Menschen das Gebot und das Beispiel der Liebe giebt, vereinigt der Erlöser die Gläubigen durch die stärksten Bande in eine einzige Familie von Brüdern. Wenn Er selbst alle Menschen würdig erachtete, Theil zu haben an seiner Unterhaltung und an seinem Opfertode, so wird der, in seine Fußtapfen, tretende Christ für Niemanden weder Verachtung noch Haß haben, demüthig wird er in jedem Menschen, welchem Range dieser auch angehöre, eine unsterbliche Seele, als Gegenstand der göttlichen Fürsorge, ehren, und voll Liebe wird er sich für den Nächsten aufopfern, ohne sich zu erkundigen, weder woher dieser kommt, noch was derselbe werth ist. So will Jesus Christus die Gesellschaft neu gestalten, auf einer neuen Grundlage, auf der der Ehrfurcht und der Liebe. Die Wiedergeburt des Einzelnen ist die Bedingung derjenigen der Gesellschaft; das äußere Reich Gottes ist nur dann möglich, wenn Jeder für sich Kind Gottes wird; in demselben Maße, in welchem die Menschen der Sünde entsagen, indem sie das Werk Jesu Christi annehmen, vereinigt sie ein geselliges Band, dauerhafter als Alles, was die Gesetzgeber oder Weltweisen ausgedacht haben, und sie verwirklichen durch die Liebe die Kirche, gegen welche, der Verheißung des Meisters zufolge, die Pforten der Hölle nichts vermögen[100].

§. 2.

Die Apostel und die apostolische Kirche.

Um seine Grundsätze zu verbreiten und um sein Werk fortzusetzen, wählte Jesus Christus einige ihm vertraute Schüler, die in dem täglichen Umgange mit ihm, ein so großes Vertrauen auf ihn setzten, daß er sie würdig erachtete, seine Apostel zu werden. Sie erkannten, daß er der Christus ist, der Sohn Gottes, der allein Worte

[100]) Matth. XVI. 18.

des ewigen Lebens hat [1]). Obgleich hinsichtlich ihrer Individualität und ihres Charakters unter sich verschieden, blieben sie in diesem Glauben einig, er wurde, so zu sagen, ihre gemeinschaftliche Seele, durch welche sie das Leben mit ihrem Meister [2]) lebten, nur Eins mit ihm [3]). Er hatte sie unter den Armen, den Verachteten, den Niedrigen der alten Welt gewählt, um zu zeigen, daß die Erneuerung der Gesellschaft nicht der Mitwirkung der Mächtigen und Weisen bedurfte, um vollendet zu werden [4]). Durch seine Liebe hatte er sie zu sich heraufgezogen. Indem er sie nicht Diener, sondern Freunde und Brüder nannte [5]), bewies er, daß jeder Mensch des göttlichen Lebens fähig ist und daß die Tugend, deren Vorrecht das Alterthum dem freien und angesehenen Bürger vorbehielt, ein Gemeingut für Alle sein kann, weil Alle vor Gott gleich sind. Er schickte sie unter [6]) die Völker, „welche verschmachteten und zerstreut waren, wie die Schafe, die keinen Hirten haben," um ihnen das Reich Gottes zu verkünden [7]), indem sie ihm als Zeugen dienen sollten bis zu der Welt Ende [8]). Er verhehlte es ihnen nicht, daß sie, seines Namens wegen, Verfolgungen ausstehen würden; aber er verhieß ihnen den Beistand des heiligen Geistes, des Trösters, und die himmlische Krone nach dem Kampfe [9]).

Nachdem die Apostel in ganz besonderem Maße den heiligen Geist empfangen hatten, der sie in Allem Wahrheit lehrte, und der sie in den Stand setzte, ihrem Meister ein ewig wahres Zeugniß zu geben, verbreiten sie sich auf der Erde, verkündigen überall Jesum Christum, den Gekreuzigten, als Herrn und Messias, welcher allein die Menschen von der Sünde und ihren Folgen erretten kann [10]); sie heilen die Krankheiten durch den Glauben an ihn [11]) und führen ihm Menschen aus allen Ständen zu, Arme und Sklaven [12]), so wie

[1]) Joh. VI. 68. 69.
[2]) Gal. II. 20.
[3]) Joh. XVII. 23.
[4]) Matth. IX. 17. XI. 25.
[5]) Joh. XV. 14. 15. — Matth. XII. 49. 50.
[6]) Matth. IX. 36.
[7]) Matth. X. 7.
[8]) Apostelgesch. I. 8.
[9]) Matth. X. 16 u. folg. — Joh. XIV. 16—18. XV. 20. XVI. 2. 13.
[10]) Joh. XVI. 13. — Apostelgesch. II. 36. III. 19. IV. 12.
[11]) Apostelgesch. III. 16.
[12]) Apostelgesch. III. 1 u. folg. — Brief Pauli an Philemon.

fremde Herren[13]), römische Hauptleute[14]), ausgezeichnete Frauen[15]); sie gründen Gemeinden unter den Juden und unter den Heiden, in Asien, in Griechenland, in Italien; weder die Verfolgungen noch die Todesstrafe schrecken sie ab; die Liebe Christi macht sie zu Siegern über Alles[16]).

Diejenigen der Apostel, welche uns Schriften zurückgelassen haben, in denen sich auf jeder Seite die Wirkung des heiligen Geistes erkennen läßt, sind die treuesten und sichersten Ausleger des göttlichen Gedankens Jesu Christi. Es liegt viel daran, zu sehen, wie sie den Grundsatz der Liebe, welcher mit der Welt zugleich die Menschen umändern sollte, erhalten und entwickelt haben.

Petrus, der, nachdem er seinen Herrn in einem Augenblicke der Schwäche verrathen hatte, ihn in den größten Städten des westlichen Asiens durch seine Predigt und durch sein Märtyrthum in Rom bekannte, hatte erkannt, daß das Christenthum allgemein ist, „daß Gott die Person nicht ansiehet, sondern in allerlei Volk, wer ihn fürchtet und recht thut," ihm angenehm ist[17]). Er lehrte, daß der innere Werth allein dem Menschen seine Würde giebt, daß Gott Jeden nach seinen Werken richtet und nicht nach der Stellung, die er in der Welt einnimmt; daß im Vergleich des Titels des Christen alle Ehrenbezeugungen und Vorrechte nur vergängliche Eitelkeiten sind, da die Christen allein „das auserwählte Geschlecht sind, der Stand der Priesterkönige, das heilige Volk." Unter sich durch das Band einer brüderlichen Liebe verbunden, Jeder die Gaben, die er von Gott empfangen, zum Dienste seiner Brüder gebrauchend, das Böse nicht mit dem Bösen vergeltend, sollen die Christen, inmitten der Verdorbenheit der heidnischen Welt, ein reines und mit Liebe erfülltes Leben führen, damit die, welche Christum noch nicht kennen, Gott, wegen der guten Werke seiner Schüler, lieben und verehren lernen[18]).

Der Apostel Jacobus nennt das Gesetz der Liebe das königliche Gesetz[19]); er verkündet ebenfalls den großen Grundsatz, daß man in dem Reiche Gottes das Ansehen der Person nicht zu berücksichtigen

[13]) Apostelgesch. VIII. 27 den Eunuchen der Königin Candace.

[14]) Apostelgesch. X. 1 den Centurionen Cornelius. XIII. 7 den Proconsul Sergius Paulus.

[15]) Apostelgesch. XVII. 5 — 12.

[16]) Röm. XIII. 37 — 39.

[17]) Apostelgesch. X. 34. 35.

[18]) Pet. I. 17. II. 9. 12. III. 8. 9. IV. 3. 10.

[19]) Jac. II. 8.

hat. Die Christen, sagt er, schätzen die Menschen nicht nach ihrer äußeren Stellung, sie ziehen nicht die Reichen den Armen vor, denn sie wissen, daß diese auch ihre Brüder sind. Er dringt auf die Nothwendigkeit, den Glauben durch eine ununterbrochene und thätige Liebe zu beweisen, Andere nicht zu richten, sich des Zornes zu enthalten und zu zeigen, daß man die Weisheit von Oben hat, indem man keusch, Freund des Friedens, mäßig, rechtlich, gelehrig, voll Mitgefühl und Barmherzigkeit ist. Um diese „Früchte der Gerechtigkeit" tragen zu können, muß man seine unordentlichen Wünsche zu beherrschen vermögen, denn nur daraus, daß man nicht besitzt, was man wünschet, entstehen die Zwistigkeiten und der Haß; um über die Leidenschaften und die Sünde zu siegen, muß man sich demüthigen „in Gegenwart des Herrn" und sein Wort mit Glauben annehmen[20]).

Der Schüler, „welchen der Herr lieb hatte," Johannes, bemüht sich, in seinen rührenden Briefen, so wie in seinem Evangelium, zu zeigen, welche innige Verbindung zwischen der Liebe gegen Gott und der gegen die Menschen stattfindet. Der Ausgangspunkt seiner ganzen Lehre ist, daß Gott die Liebe ist[21]). Diese Liebe Gottes ist erschienen, „indem er seinen Sohn gesandt hat, damit wir durch ihn leben." Um die Größe der göttlichen Liebe, welche das Alterthum nicht kannte und welche es, von dem menschlichen Standpunkte aus betrachtet, wegen seiner Verdorbenheit nicht verdient hätte, noch mehr hervorzuheben, fügt Johannes bei: „diese Liebe bestehet darin, daß nicht wir zuerst Gott geliebt haben, sondern daß er es ist, der uns zuerst geliebt und der seinen Sohn gesandt hat, um uns unsere Sünden zu vergeben." Diese Liebe Gottes für den sündigen Menschen soll diesen bestimmen, Gott seiner Seits zu lieben: „Laßt uns Gott lieben, weil er uns zuerst geliebt hat." Der Christ, welcher Gott liebt, wird auch, aus Liebe gegen ihn sein höchstes Gebot, die Menschen zu lieben, halten, „nicht mit Worten, noch mit der Zunge, sondern durch Werke in der Wahrheit, er wird wandeln, wie Christus gewandelt hat." In Jesu Christo hat man gesehen, was die Kraft der Liebe vermag: „er hat sein Leben für uns gegeben, daher sollen wir auch unser Leben für unsere Brüder geben". Eine solche Liebe für den Nächsten wird der glänzendste Beweis unserer Liebe gegen Gott und gegen seinen Sohn sein: „wer in der Liebe verbleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm"; wer nicht liebt, kennt nicht Gott, denn

[20]) Joh. I. 19 u. folg.. II. 1 u. folg. III. 17. 18. IV. 1 u. folg.
[21]) 1. Brief IV. 8—16. I. 4. u. folg. III. 16 u. folg. IV. 8 u. folg.

Gott ist Liebe, und wenn Jemand sagt: „ich liebe Gott, und fährt fort seinen Bruder zu hassen, der ist ein Lügner." Denn wie der, welcher seinen Bruder nicht liebt, den er siehet, kann er Gott lieben, den er nicht siehet? Und von diesem Gotte selbst haben wir dieses Gebot erhalten: „daß wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben soll [22]).

Derjenige, welcher am vollständigsten den Grundsatz der Liebe in ihren verschiedenen Anwendungen entwickelt hat, ist der am letzten zum Apostel berufene Paulus, nachdem er, früher ein heftiger Gegner und Verfolger der neuen Lehre, durch seinen Glauben und durch seine Liebe ein ebenbürtiger Genosse derjenigen Schüler geworden war, welche das Glück einer innigen Lebensgemeinschaft mit ihrem Meister genossen hatten. Verweilen wir einen Augenblick vor diesem schönen und großen Bilde Pauli; es wird uns zeigen, was die Seele durch die Liebe gegen Christum zu leisten vermag. Dieser lebendige und glühende Geist, einmal von der Gnade erleuchtet, ist bestürzt, das Laster und die Ungerechtigkeit in der Welt herrschen zu sehen. Ohngeachtet des bestimmten Gesetzes, welches Gott den Juden gegeben hatte, und ohngeachtet des Gesetzes, welches die Heiden in ihrem Gewissen trugen [23]), haben sich die Einen und die Anderen von Gott abgewendet, um den Lüsten ihres Herzens zu folgen [24]). Paulus sieht die Menschen getrennt, er findet bei ihnen weder gegenseitige Liebe, noch Barmherzigkeit [25]), und entwirft in seiner kräftigen Sprache von der Gesellschaft seiner Zeit ein Bild, dessen Züge durch das einstimmige Urtheil der Geschichtschreiber als wahr bestätigt werden. „Darum hat sie Gott auch dahin gegeben in schändliche Lüste, denn ihre Weiber haben verwandelt den natürlichen Gebrauch in den unnatürlichen. Desselben gleich auch die Männer haben verlassen den natürlichen Gebrauch der Weiber, und sind an einander erhitzet in ihren Lüsten, und haben Mann mit Mann Schande getrieben und den Lohn ihres Irrthums (wie es denn sein sollte) an ihnen selbst empfangen, und gleich wie sie nicht geachtet haben, daß sie Gott erkenneten, hat sie Gott auch dahin gegeben in verkehrten Sinn, zu thun, das nicht taugt. Voll alles Ungerechten, Hurerei, Schalkheit, Geizes, Bosheit, voll Tücke, Hader, Haß, Mord, giftige Ohren-

[22]) 1. Joh. IV. 8. 16.
[23]) Röm. II. 15.
[24]) Röm. I. 24. II. 9. III. 12.
[25]) Röm. I. 31.

bläser, Verleumder, Gottesverächter, Frevler, wurden sie hoffärtig, ruhmsüchtig, böswillig, den Eltern ungehorsam, unvernünftig, treulos, störrig, unversöhnlich, unbarmherzig" [26]).

Aber Paulus fühlt und sieht auch, daß „die Creatur", welche leidet, nach Erlösung von dieser Knechtschaft der Verdorbenheit seufzt [27]). Gerührt durch den Anblick dieses Elendes, voll Liebe für die Menschen, seine Brüder, will er sie zum Evangelium führen, indem er selbst die Kraft dieser Liebe gefunden hat, so wie das Glück und den Frieden. Er richtet sich an Alle ohne Unterschied; frei von dem alten Particularismus, der in jedem Fremden einen Feind sah, weiß er, daß vor Gott kein Ansehen der Person gilt, daß in Jesu Christo es weder Griechen, noch Juden, noch Barbaren, noch Scythen, daß es kein bevorzugtes Volk mehr gebe, keine „Leute von Außen", daß, mit einem Worte, alle seine Mitbürger Miterben des Reiches Gottes [28]) sind. Deswegen betrachtet er sich als „den Griechen und den Barbaren" [29]) verpflichtet, um ihnen Allen die gute Botschaft zu verkünden. Wahr ist es, er weiß es wohl, daß das Evangelium „den Juden ein Aergerniß und den Griechen [30]) eine Thorheit ist", allein dies schreckt ihn nicht ab, er schämt sich dieses Evangelii nicht, denn er weiß es aus seiner innersten Erfahrung, daß es „eine Kraft Gottes ist, selig zu machen die, welche glauben, die Kraft und die Weisheit Gottes," dazu bestimmt, die Welt zu überwinden [31]). Mit dieser Kraft ausgerüstet, die ihn über alle Leiden triumphiren läßt [32]), greift er das Heidenthum und dessen Sitten in den berühmtesten Mittelpunkten desselben an, in dem gelehrten Athen, in dem sittenlosen Korinth, selbst in der Hauptstadt der Welt und in den Palästen der Cäsaren [33]). Während die Stoiker, eben so betroffen über das allgemeine Verderben, sich stolz in ihre egoistische Tugend hüllen, geht der Apostel Jesu Christi von Stadt zu Stadt und von Gefahr zu Gefahr, um die Menschen im Namen Jesu Christi zu beschwören, sich mit Gott zu

---

26) Röm. I. 26 — 31. Man s. auch Gal. V. 19 — 21.

27) Röm. VIII. 19 u. folg.

28) Röm. II. 11. Coloss. III. 11. Gal. III. 28. 1. Cor. XII. 13. Ephes. II. 19. III. 6.

29) Röm. I. 14.

30) 1. Cor. I. 24.

31) Röm. I. 16. 1. Cor. I. 25.

32) Röm. VIII. 35 u. folg.

33) Apostelgesch. XVII. 15 u. folg. XVIII. 1 u. folg. 1. Cor. V. 6. Phil. IV. 22.

versöhnen [34]). Er öffnete ihnen die Augen über ihre Ungerechtigkeiten, er will, daß sie damit anfangen, sich als Sünder zu erkennen [35]), dann weiset er sie auf Jesum Christum hin, der für sie gestorben ist und bei welchem sie Gnade finden werden, wenn sie an ihn glauben. Die gesellschaftlichen Auszeichnungen blenden ihn nicht; der Herr wie der Sklave, der römische Statthalter wie der gemeine Mann, der Gelehrte wie der Unwissende, alle sind sich gleich in der Sünde und in der Verantwortlichkeit vor Gott [36]), so wie sie auch, wenn sie sich bekehren, in der Versöhnung und im Heil alle gleich sein werden. Paulus fordert, daß diese Gedanken die Menschen durchdringen, damit sie, in dem Gefühle ihres gemeinsamen Elendes sich demüthigend, sich achten und gegenseitig lieben lernen, als auf gleiche Weise zur Freiheit der Kinder Gottes berufen [37]).

Wie alle anderen Apostel, so dringt auch er auf Demuth, wie fremdartig auch dieser Gedanke der alten heidnischen Welt gewesen sein mag. Das ist eines der wesentlichsten Merkmale, welche die Sittenlehre des Christenthums von der der alten Gesellschaft unterscheiden. Die Demuth, von dem Heiden als eine des freien Menschen unwürdige Gemeinheit betrachtet, ist für Paulus nicht eine Entehrung der menschlichen Natur, sondern das tiefste Gefühl der Abhängigkeit von Gott, verbunden mit dem der Unzulänglichkeit der äußeren und vergänglichen Dinge; sie ist das Bewußtsein, daß man ohne den göttlichen Beistand nichts ist und nichts vermag [38]). Dieses Gefühl, welches den Menschen in seinem Stolze erniedrigt, wird von einem anderen begleitet, welches ihn auf die Höhe seiner wahren Würde erhebt; wenn der Mensch ohne Gott nichts vermag, kann er mit ihm Alles; durch die Liebe Jesu Christi tritt er von Neuem in die Gemeinschaft mit Gott, er erlangt seine Freiheit, welche zuerst durch den Egoismus gefesselt ist; er erkämpft eine Macht, deren der alte Stolz mit seiner ganzen männlichen Tugend unfähig war. Zugleich strebt er nicht darnach, sich über seine Brüder zu erheben, er kennt keine Verachtung, keinen Haß mehr gegen sie; demüthig vor Gott, ist er bescheiden gegen seinen Nächsten, er ehrt ihn, selbst in seinen

---

[34]) 2. Cor. V. 20.

[35]) Röm. III. 9 — 12.

[36]) 1. Cor. XII. 13. Gal. III. 28. Röm. I. 24. II. 6. XIV. 12. Apostelgesch. XXIV. 25.

[37]) Röm. VIII. 15. 21.

[38]) 1. Cor. IV. 7. Phil. II. 12. 13.

Schwächen, er trägt ihn mit Geduld, weil er ihn liebt[39]). So wird die Demuth die Grundlage der Ehrfurcht, und diese verbindet sich mit der Liebe. Die Nächstenliebe ist das Mittel, durch welches die Christen ihre Liebe demjenigen beweisen, der in seiner Barmherzigkeit, und ungeachtet ihrer Sünden sie zuerst geliebt, indem er ihnen durch Jesum Christum das Leben gegeben hat[40]).

Die Liebe, in ihrer weitesten Bedeutung, ist für Paulus die köstlichste Tugend, sie ist das Band der Vollkommenheit, alle Gaben des Geistes sind nichts ohne sie, sie allein verleihet ihnen ihren Werth, sie allein bleibt, wenn alle anderen Tugenden vergehen[41]). Paulus verkündigt den großen Grundsatz, daß die Liebe die Gerechtigkeit begründen wird und folglich den Frieden in der Welt: „Liebet euch unter einander, denn wer den Andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt; denn das da gesagt ist: du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht tödten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsches Zeugniß geben, dich soll nicht gelüsten, und so ein ander Gebot mehr ist, das wird in diesem Worte verfasset: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses. So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung“[42]). Die Liebe wird die verschiedenen Classen der Gesellschaft, welche durch den Stolz und die Gewalt getrennt sind, einander näher bringen, sie wird die Individuen vereinigen, die durch Jesum Christum frei gemacht sind und von denen Jeder seinen persönlichen Werth erhalten hat. Treu seinem Herrn, fügt Paulus noch bei, daß eine freiwillige Unterwerfung der höchste Gipfel der Liebe ist; je mehr die Christen sich befreit fühlen werden, um desto mehr werden sie sich auch bewogen sehen, sich einander aus Liebe zu unterwerfen[43]). Diese Liebe, welche die Glieder des Reiches Gottes sich als Brüder schuldig sind, als Mitglieder eines Leibes, wovon Jesus Christus das Haupt ist, empfiehlt er bei jeder Gelegenheit und unter allen Gestaltungen. Er ermahnt sie, nicht auf ihr eigenes Interesse zu sehen, sondern auf das des Nächsten, sich gegenseitig mit Nachsicht zu tragen, in unwichtigern Angelegenheiten nachzugeben, um nicht die Schwachen zu ärgern, die Spaltungen zu vermeiden, mit Anderen die Schmerzen und die Freuden zu theilen, einig

[39]) Eph. IV. 2. Col. III. 12. 13.
[40]) Eph. II. 4. 5.
[41]) 1. Cor. XIII 1 u. folg. Col. III. 14.
[42]) Röm. XIII. 8 — 10. Gal. V. 14.
[43]) Gal. V. 13. — Eph. V. 21. — Phil. II. 6 u. folg.

unter einander zu sein, in Frieden zu leben, so weit es möglich ist, und zwar mit Jedermann. Besonders wiederholt er ihnen, daß die Liebe immer bereit ist zu vergeben, wie Gott aus Liebe zu Jesus Christus den Sündern vergiebt; „Niemand vergelte Böses mit Bösem, segnet die euch verfolgen, rächet euch nicht selbst, im Gegentheil, wenn euer Feind Hunger leidet, gebt ihm zu essen, und wenn er dürstet, gebt ihm zu trinken" [44]).

Dies sind in ihren allgemeinsten Zügen die Grundgesetze, welche der neuen Gesellschaft als Grundlage dienen, und die Verhältnisse zwischen den Mitgliedern des Reiches Gottes ordnen sollten. Man sieht, wie die Apostel sie unter ihren Zeitgenossen verbreitet und sie der Nachwelt überliefert haben, eben so rein und so fruchtbar, als sie dieselben von Jesu Christo empfangen hatten. Sie richten sich, wie ihr Meister, an den einzelnen Menschen, damit er sein Gewissen dem Glauben unterwerfe und seinen Willen dem höchsten Gebote der Liebe. Allein sie halten sich nicht bei allgemeinen Ermahnungen auf, sie entwickeln, verarbeiten die Grundsätze, sie haben bestimmte Lehren über den geselligen Einfluß des evangelischen Geistes. Die Folge der Anwendung der Grundsätze, der Liebe und der Ehrfurcht, welche Jesus Christus und seine Apostel verkündeten, sollte im Allgemeinen die Austilgung aller socialen Ungerechtigkeiten der alten Welt sein, allen Verachteten oder Verlassenen sollte ihre Würde wiedergegeben, die Frau sollte aus ihrer untergeordneten Stellung herausgerissen, das Kind, der Liebe der Eltern zurückgegeben werden, immer jedoch unter ihrer Herrschaft stehend; die Arbeit und der Arbeiter sollten in ihre Würde eingesetzt, der Arme und der Unglückliche dem Wohlwollen des Reichen empfohlen, der Untergebene gegen den Mißbrauch von Seiten des Obern geschützt, der Sklave frei gemacht werden. Ungeduldige Enthusiasten würden zu dem Zwecke eine unmittelbare Verwirklichung gefordert haben, ohne sich um die Gesellschaft zu kümmern, sie würden in der menschlichen Natur ganz entgegengesetzte Veränderungen, in der einzigen Absicht, ihre absoluten Theorien in die Wirklichkeit gebracht zu sehen, hervorgerufen haben; um die Frau zu heben, würden sie ihre sanftesten Tugenden vernichtet haben. Um die Brüderlichkeit und die Gleichheit zwischen Reichen und Armen herzustellen, hätten sie das Eigenthumsrecht des Einzelnen vernichtet;

[44]) Röm. XII. 5 u. folg. XIV. 1 u. folg. XV. 1 u. folg. — 1. Cor. I. 10. VIII. 1 u. folg. XII. 27. — Eph. I. 22. 23. IV. 2 u. folg. — Phil. II. 1 u. folg. — 1. Theff. V. 15.

um die Arbeit zu ehren, würden sie vielleicht versucht haben, dieselbe anziehend zu machen; um die Sklaverei aufzuheben, würden sie mit einem Schlage alle Banden, zwischen dem Diener und dem Herrn, zerrissen haben; um solches Vorhaben endlich auszuführen, würden sie zur rohen Gewalt ihre Zuflucht genommen und unter dem Vorwande, das Reich der Liebe und des Friedens einzuführen, einen wüthenden Krieg angefacht, die Gesellschaft zerstört haben, indem sie allen egoistischen Wünschen die Zügel hätten schießen lassen. Aber die Apostel waren keine enthusiastischen Träumer, die sich nur mit dem Erfolge eines undankbaren Systems beschäftigten. Das Christenthum ist nicht ein socialistisches Hirngespinnst, ausgedacht, um die Formen der Welt zu erneuern, bevor die Individuen verändert sind; wenn die Apostel es so hätten ansehen können, würden sie eben so wenig die Absichten des Erlösers, als die Bedürfnisse der menschlichen Natur verstanden haben. Nichts wäre dem Gesetze der Liebe mehr entgegen gewesen, als die plötzliche und gewaltsame Einführung desselben in die Welt. Die Liebe ist ein freies, aus dem Innern fließendes individuelles Gefühl; sie schließt den Zwang aus, sie gebietet sich nicht durch Gewalt; selbst Jesus Christus, nachdem er erklärt hatte, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei, hatte seinem Schüler, der mit zu großem Eifer ihn vertheidigen wollte, das Schwert in die Scheide zu stecken befohlen; das Reich Gottes entwickelt sich langsam, ohne äußeren Glanz, wie ohne Beihülfe der Waffen. Die Zahl der Mitglieder desselben wächst durch den freiwilligen Zutritt der bekehrten Seelen; es soll sich durch die Anziehungskraft der Liebe Jesu Christi verwirklichen, und diese Kraft wird zuerst an den Einzelnen ausgeübt; die Wiedergeburt dieser gehet der der Gesellschaft voraus, deren unerläßliche Bedingung sie ist. Deswegen ehren die Apostel die bestehende Ordnung und untersagen den Christen, sich mit Gewalt von den irdischen Zuständen losreißen zu wollen, obgleich sie mit Bestimmtheit die neuen Grundsätze feststellen, welche die Verhältnisse in dem Reiche Gottes betreffen.

Der Apostel Petrus, welcher die Hand an das Schwert gelegt hatte, um seinen Herrn zu vertheidigen, sagt: „Seid unterthan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen, es sei dem Könige als dem Obersten oder den Hauptleuten, als den Gesandten, von ihm zur Rache über die Uebelthäter und zu Lobe der Frommen“ [45]). Zu diesen ernstlichen Ermahnungen stellt Paulus die seini-

[45]) 1. Petri II. 13. 14. 17.

gen, den Mächten nicht zu widerstehen, welche Gott eingesetzt hat, um die Ordnung und die Gerechtigkeit in der Welt zu erhalten, die Abgaben zu bezahlen, für die Könige und die Regierungen zu beten. Er und Petrus wollen, daß sich die Christen der bestehenden Ordnung unterwerfen, nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern aus Gewissenspflicht, aus Liebe gegen Gott [46]). Da, zu eifrige Christen, verletzt durch die Berührung mit einer verdorbenen Gesellschaft, sich zur Trennung von derselben für berechtigt hätten halten können, so schreibt ihnen Paulus die Regel ihres Betragens vor. Er will, daß sie es vermeiden, sich durch den Umgang mit unreinen Menschen zu besudeln, aber, weit davon entfernt, ihnen anzuempfehlen, sich aus der Welt zurückzuziehen, wünscht er, daß sie durch das Beispiel eines heiligen und mit Liebe erfüllten Lebens ein Element der Wiedergeburt für die Gesellschaft werden, in deren Mitte sie leben [47]). Dies ist die schöne Aufgabe der christlichen Gemeinschaft auf Erden, sie ist gleich einem Gährungsstoffe für die Menschheit, der bestimmt ist, ihr ein fruchtbares und unzerstörbares Princip eines neuen Lebens mitzutheilen, ohne jedoch mit Gewalt die bestehenden Einrichtungen anzutasten. Eifrig besorgt für die Bekehrung der Individuen, erwarteten die Apostel in Geduld die Erneuerung der gesellschaftlichen Formen, sie überließen dieselbe der Wirkung der Zeit und der unwiderstehlichen Gewalt des Geistes Jesu Christi. Wenn sie jedoch auch die bestehenden Gesetze geachtet haben, zeigten sie zu gleicher Zeit die Grundsätze, welche zu ihrer Abänderung bestimmt sind, um sie mit der Natur des Reiches Gottes in Uebereinstimmung zu bringen. Diese Grundsätze sind nur die Folgen und die Anwendung der christlichen Liebe.

In ihrem, durch die Liebe zu bewirkenden Verbesserungswerke der Gesellschaft, mußten die Apostel damit anfangen, die Frau in ihre Rechte einzusetzen, die Frau, welche durch das Beispiel der heiligen Frauen und durch die evangelische Geschichte so hoch gestellt wird. Ohne aber im entferntesten eine unnatürliche Emancipation zu fordern, erkennen sie, daß die Frauen das schwächere Geschlecht bilden; nur auf dem geistigen Gebiete stehen sie auf derselben Stufe mit dem Manne, sie sind mit ihm zugleich Erben der Gnade, welche das Leben giebt; in Christo giebt es weder Mann noch Frau [48]).

[46]) Röm. XIII. 1—7. — Tim. II. 2. — Tit. III. 1. — 1. Petri II. 13.
[47]) Cor. V. 10. — 2. Theff. III. 6.
[48]) 1. Petri III. 7. — Gal. III. 38.

Angesichts der tiefen Verworfenheit der heidnischen Frau, empfehlen die Apostel jene sanften und rührenden Tugenden, welche die Schönheit der Jungfrau sowohl, als der Gattin bilden, die Bescheidenheit, die Sanftmuth, die Frömmigkeit, die Reinheit des Herzens [49]). Diese Tugenden sollen die Frau in den Augen des Mannes ehrwürdig machen, sie soll nicht mehr das gemeine Spielzeug seiner thierischen Leidenschaften sein. Niemals hatte sich das Alterthum so kräftig wie Paulus gegen Diejenigen ausgesprochen, die sich einem schändlichen Umgange mit unglücklichen feilen Dirnen hingaben [50]). Die Ehe ist nicht mehr eine einfache bürgerliche, aus einer politischen oder irdischen Absicht geschlossene Verbindung, sie wird eine Vereinigung der Seelen, dargestellt durch die Vereinigung Christi mit seiner Kirche. Wahr ist es, die Apostel fahren fort, die Unterwerfung der Frau unter den Mann zu fordern, allein es ist dies nicht mehr eine knechtische Abhängigkeit, es ist vielmehr ein freier Gehorsam aus Liebe. Der Mann ist das Haupt, der Beschützer der Frau, wie Jesus Christus das Haupt der Kirche, und die Frau ist der Ruhm des Mannes, denn er ist nichts ohne sie, wie sie nichts ohne ihn ist, sie kann auf ihn den wohlthätigsten Einfluß ausüben. Der Mann soll daher seine Frau lieben, wie Jesus Christus seine Kirche liebt, indem er sie heiligt, er soll sie mit „Ehrbarkeit und Mäßigung" behandeln [51]). Nach Allem diesem ist es wohl nicht nöthig zu bemerken, daß die Apostel auf der Pflicht der gegenseitigen Treue bestehen und daß sie einen so heiligen Bund, wie den der Ehe als unauflöslich betrachten. Zu jener Zeit schon gab es christliche Ehegatten, welche glaubten, sich von der Frau scheiden lassen zu müssen, um, wie sie behaupteten, Gott allein leben zu können. Paulus billigt solches Verfahren nicht, er will nicht, daß man sich ascetischer Gründe wegen trenne, wenn dies nicht in Folge gegenseitigen Zugeständnisses und nur „für eine Zeit" geschieht, um sich der Versuchung nicht auszusetzen; wenn sich die Ehegatten aber ernsterer Gründe wegen getrennt haben, so sollen sie keine andere Ehe eingehen, sondern sich vielmehr zu versöhnen suchen. Paulus verbietet die Trennung selbst dann, wenn der eine der Ehegatten Heide ist, er billigt das Zusammenbleiben mit demselben, da es sich erwarten läßt, daß der Christ den Ungläubigen bekehren und

---

[49]) 1. Petri III. 3 — 5. — 1. Tim. II. 9. 10. 15.

[50]) 1. Cor. VI. 15. 16.

[51]) 1. Cor. XI. 3 u. folg. — Eph. V. 22. — Col. III. 18. 19. — 1. Tim. II. 12. — 1. Petri III. 7.

zum Heil führen werde [52]). Bei dem Tode des Mannes wird die Frau wieder frei: „sie heirathe dann, wen sie wolle, wenn es nur nach des Herrn Gebot geschieht", doch betrachtet sie Paulus als glücklicher, wenn sie Wittwe bleibt [53]). Im Allgemeinen zollt man den Wittwen eine Ehrfurcht und eine Aufmerksamkeit, die der heidnischen Gesellschaft unbekannt waren [54]). Allerdings finden sich auch Stellen, in denen Paulus den ehelosen Stand der Ehe vorziehet. Dieses erklärt sich jedoch durch das, was er über die Gefahren und die traurigen Zustände seiner Zeit sagt [55]). Uebrigens war auch dieser Gedanke gerade ein Fortschritt, denn je mehr die Ehe durch das Christenthum geheiligt wurde, um desto mehr kam es, dem politischen Materialismus des heidnischen Staates gegenüber, welcher das Cölibat bestrafte, darauf an, die freie Wahl desselben zu verkünden.

Derselbe neue Geist offenbart sich in den Vorschriften, welche das Verhältniß zwischen den Eltern und den Kindern betreffen. Wenn diesen letzteren geboten ist, diejenigen zu ehren, welche ihnen das Leben gegeben haben, ihnen zu gehorchen, Ehrfurcht gegen sie zu hegen, so wird auch den Vätern gesagt: erbittert eure Kinder nicht, damit sie nicht mißmüthig werden, sondern erziehet sie „durch Zurechtweisung und Unterricht in dem Herrn. Der Vater, welcher nicht für seine Familie sorgt, ist ärger als ein Ungläubiger" [56]). So wird also die Familie auf einer neuen Grundlage erbauet, auf der Ehrfurcht vor Dem, was in der Seele unsterblich ist, und die Glieder derselben werden unter sich durch ein neues Band verbunden, durch das der gegenseitigen Liebe; alle besonderen Familienpflichten sind nur verschiedenartige Aeußerungen dieser einigen Liebe.

Wenn wir zu den verachteten Ständen uns wenden, zu den Armen und den Unglücklichen, so finden wir, daß die Apostel in der That das Eigenthumsrecht des Reichen nicht aufheben, um den Armen eine glücklichere Stellung zu bereiten, sie handeln besser, sie erheben den Letzteren in den Augen des Reichen, indem sie ihm denselben als einen, von der Welt enterbten, aber den Himmel erbenden Bruder vorführen. Für den Christen, welcher demüthig lebt und nicht daran denkt, vergängliche Reichthümer zu sammeln, sind der Reichthum und

---

[52]) 1. Cor. VII. 3 u. folg.
[53]) 1. Cor. VII. 39. 40. — 1. Tim. V. 14.
[54]) 1. Tim. V. 3 u. folg.
[55]) 1. Cor. VII. 7 — 9. 26 u. folg.
[56]) Eph. VI. 1 u. folg. — Col. III. 20. — 1. Tim. V. 4. 8.

die Armuth gleichgültig, denn er weiß, daß die Liebe Gottes nicht von dem äußeren Stande abhängt [57]). Paulus kann in der Armuth oder in dem Ueberflusse leben, er ist an Alles gewöhnt, an die gute Kost wie an den Hunger, denn er hat gelernt, mit dem Stande, in welchem er sich befindet, zufrieden zu sein, er vermag Alles in Dem, welcher ihn stärket [58]). Nächst dieser, den Armen gegebenen Lehre, giebt er aber den Reichen die Vorschrift, Almosen auszutheilen und barmherzig zu sein. Wie in dem Körper des Menschen die verschiedenen Glieder sich ergänzen und alle mit einander auf die Erreichung eines Zweckes wirken, so sind sich auch in der Kirche die Christen, als Glieder des Leibes Christi, gegenseitige Hülfe schuldig, ihre geistige Gemeinschaft gebietet ihnen, die Lasten gemeinschaftlich zu tragen, sich in ihren Leiden beizustehen; wenn ein Glied leidet, so leiden alle anderen mit ihm [59]). Bei den Almosensammlungen sollen die Reichen denjenigen zu Hülfe kommen, welche nichts beitragen können, allein sie sollen es freiwillig thun, ohne Zwang, aus aufrichtiger Liebe, mit Freuden, nicht mit Widerwillen, sondern aus Dankbarkeit gegen Jesum Christum, der, da er reich war, arm geworden ist aus Liebe für euch, damit ihr durch seine Armuth reich werdet [60]). So bemühet sich Paulus, durch die Liebe die Gleichheit zwischen dem Reichen und Armen fest zu begründen, er fordert nicht die Theilung der Güter, er will nicht, daß die Einen überlastet werden, um die Anderen zu unterstützen, allein er will, daß der Ueberfluß des Reichen, in freier Liebe, dem Mangel des Armen zu Hülfe komme, und daß auf diese Weise „Alles auf die Gleichheit zurückgeführt werde" [61]). Den Brüdern, welche in der Noth sich befinden, Gutes thun, das ist ein Mittel, um Zeugniß zu geben von der Liebe, welche man für Gott und Jesum Christum hat, während das Elend der Armen eine Anklage des Egoismus gegen die ist, welche sich des Glaubens rühmen sollten [62]). Diesen Ermahnungen zum Almosengeben fügen die Apostel die Empfehlung der Arbeit bei, deren Werth sie durch ihr Beispiel und durch ihre Lehren zu erkennen geben. Paulus verschaffte sich mit seiner Händearbeit Alles, was ihm und denen, die mit ihm

[57]) Röm. II. 11.

[58]) Phil. IV. 11 — 13.

[59]) 1. Cor. XII. 12 u. folg. — Gal. VI. 2. — Röm. XII. 11. 13.

[60]) 2. Cor. VIII. 9. IX. 7.

[61]) 2. Cor. VIII. 13. 14.

[62]) 1. Cor. XIII. 1 u. folg. — 1. Joh. II. 17. — 1. Petri III. 8. — Jac. II. 13 u. folg.

waren, nothwendig war [63]). „Ich habe es euch Allen gezeigt, daß man also arbeiten müsse, und die Schwachen aufnehmen, und gedenken an das Wort des Herrn Jesu, das er gesagt hat: Geben ist seliger denn Nehmen. Er fügte noch bei: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen; die Liebe des Christen darf dem Müßiggange des trägen Bettlers keinen Vorschub leisten" [64]).

Wir haben noch zu zeigen, wie die Apostel diese Grundsätze in Betreff der größten gesellschaftlichen Ungerechtigkeit der alten Welt, nämlich der Sklaverei, anwendeten. Hier finden wir ebenfalls keine Spur von Heftigkeit oder Uebereilung, sondern eine weise Geduld, verbunden mit der ernstesten Ehrfurcht vor den wahren Rechten des Menschen und der lebendigsten Liebe. Mitten in einer Gesellschaft, in welcher die Sklaverei tief wurzelte, greifen sie den Besitz nicht an, welcher bei den Herren in ein durch die That fest begründetes Recht übergegangen war, sie bereiten die Anerkennung des natürlichen Rechtes vor, gestützt auf die Gerechtigkeit und die Liebe.

Man hat ihnen den sonderbaren Vorwurf gemacht, das Sklavengeschlecht zu einer unmittelbaren Befreiung aufgerufen zu haben; man hat behauptet, daß sie nicht besser gewesen sind, als die Stoiker des Heidenthums, weil sie, statt die Ketten der Sklaven zu zerbrechen, sich damit begnügt haben, ihnen von einer unfruchtbaren theoretischen Freiheit zu reden; man ging selbst so weit, sie einer feigen Nachgiebigkeit gegen den Willen der Mächtigen der Welt zu beschuldigen, sie, die, nachdem sie den Letztern Wahrheiten verkündeten, welche diesen mißfielen, mit Freude in das Gefängniß gingen und die Folter und den Tod ertrugen.

Allein, wenn sie mit der Heftigkeit ungeduldiger Neuerer gehandelt hätten, wären sie nicht die Schüler Desjenigen gewesen, welcher sagte, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist; wären sie nur Weltweise gewesen, so würden sie nicht aus der freiwilligen Knechtschaft die höchste Stufe der christlichen Liebe gemacht haben. Wahr ist es, für sie, wie für die Stoiker, ist die wahre Sklaverei die sittliche Knechtschaft der Sünde, ihrer Ansicht zufolge befreit sich jedoch der Mensch von derselben nicht durch angestrengtes Nachdenken allein oder durch seinen Willen, er wird nur durch Jesum Christum davon befreit. „Wenn der Sohn euch frei macht," hatte dieser gesagt, „werdet ihr wahrhaft frei sein"; wo der Geist des Herrn ist, sagt Paulus, da

---

[63]) Apostelgesch. XX. 34.

[64]) Apostelgesch. XX. 35. — Eph. IV. 28. — 2. Thess. III. 10.

ist auch die Freiheit [65]). Befreit von dem Joche der Sünde, stellt sich der Mensch von neuem unter den Gehorsam der Gerechtigkeit, er vertauscht eine Knechtschaft, die ihn erniedrigt, mit einer andern, die ihn veredelt; der freie Geist wird Knecht Gottes und durch die Liebe der Diener seiner Brüder [66]). Auch nennen sich die Apostel mit Freuden Knechte Gottes und Jesu Christi, Diener der Christen aus Liebe für ihren Meister [67]). Alle Christen, ohne Unterschied, werden zur Freiheit berufen, jedoch haben sie sich davor zu hüten, sie als Vorwand zu nehmen, um dem Fleische nach zu leben, oder sich derselben als eines Schleiers zu bedienen, um ihre schlechten Handlungen zu bedecken. „Jeder bleibe in dem Stande, in welchem er war, als Gott ihn gerufen hat." Der christliche Sklave trage daher „seinen Stand nicht mit Mühe", denn auch er kann zu der ruhmvollen Freiheit der Kinder Gottes, zur Befreiung von der Sünde gelangen; diese Freiheit ist viel köstlicher und für den Sklaven praktisch ausführbarer, als die metaphysische und unfruchtbare Freiheit der Stoiker. Der christliche Sklave ist der Freigelassene des Herrn, so wie der christlich freie Mann der Knecht Jesu Christi wird. In Christo giebt es keine Diener, weder Sklaven, noch Freie, alle sind in ihm [68]). Daher jene, den Sklaven stets wiederholten Ermahnungen, ihren Herren unterthan zu bleiben, ihnen zu dienen, nicht aus Furcht, sondern „aus Liebe", indem sie in ihnen, den Herrn und nicht den Menschen erblicken, „sie zu ehren", damit der Name und die Lehre Gottes nicht der Verläumdung der Menschen Preis gegeben seien, endlich zu gehorchen, nicht nur den guten und sanften, sondern selbst den strengen und harten Herren [69]). Man wäre im Irrthum, wollte man glauben, daß die Apostel nur aus Schwachheit oder um sich die Gunst der Herren zu erwerben, so gesprochen haben; sie erkennen vollkommen an, daß die Freiheit besser als die Sklaverei ist; „wenn ein christlicher Sklave," sagt Paulus, „in Freiheit gesetzt werden kann, so möge er diese Gelegenheit benutzen" [70]); allein, wir wiederholen es, die Apostel wollten die Freilassung durch

[65]) Joh. VIII. 36. — 2. Cor. III. 17.

[66]) Röm. VI. 17. 18. VIII. 21. — Gal. IV. 4. 7. — 1. Petri II. 16.

[67]) Röm. I. 1. — Gal. I. 10. — Phil. I. 1. — Jac. I. 1. — 2. Petri I. 1. — 2. Cor. IV. 5.

[68]) Gal. III. 28. V. 13. — 1. Cor. VII. 20. 22. XII. 13. — Col. III. 11. — 1. Petri II. 16.

[69]) Eph. VI. 5—8. — Col. III. 22. — 1. Tim. VI. 1. 2. — Tit. II. 9. 10. — 1. Petri II. 18.

[70]) 1. Cor. VII. 21.

kein anderes Mittel als durch die Liebe. Wenn sie übrigens die Sklaven zur Unterwürfigkeit ermahnen, so fordern sie auch die Herren zu menschlicher Behandlung der Sklaven auf. Paulus fordert dieses selbst im Namen der Gerechtigkeit: „Gebet euern Dienern, was das Recht und die Gerechtigkeit von euch fordern, da ihr wißt, daß ihr eben so wie sie einen Herrn im Himmel habt“ [71]). Während seines Aufenthalts in Rom traf der große Apostel den Onesimus, einen flüchtigen Sklaven des Philemon, eines Christen in Kolossä. Er bekehrte denselben zum Evangelium und forderte ihn auf, zu seinem Herrn zurückzukehren; zugleich ermahnte er diesen, ihn von neuem aufzunehmen, „nicht mehr als einen Sklaven“, sondern als einen Bruder in Christo [72]). Der Brief des Apostels Paulus an Philemon wurde in den Kirchen aufbewahrt, um als apostolische Lehre sowohl den Sklaven als den Herren zu dienen.

Alle gesellschaftlichen Grundsätze, die wir den apostolischen Schriften entnommen und angeführt haben, sind in der ersten christlichen Kirche verwirklicht, welche in ihrer Reinheit der christlichen Gesellschaft zum ewigen Vorbild dasteht, und deren Glieder durch eine thätige Liebe, so wie durch einen aufrichtigen und lebendigen Glauben, mit einander verbunden waren. Nachdem Jesus Christus seine Schüler verlassen hatte, blieben sie in Jerusalem, die Apostel mit den Frauen und Maria, die Mutter Jesu und seine Brüder, alle in einem Geiste beharrend [73]). Sie hatten häufige Versammlungen, brüderliche Gastmähler, begleitet von Gebeten, auf welche die Vertheilung des Brodes und des Weines, als Erinnerungszeichen an das letzte Abendmahl Jesu Christi, folgte [74]). So wird jedes Mahl geheiligt, und wird auf diese Weise ein Sinnbild der brüderlichen Liebe der Christen und ein Andenken an den Tod des Herrn. Dieser Gebrauch verbreitete sich bald in allen, von den Aposteln begründeten und unter sich „im Geiste und im Herzen“ verbundenen Gemeinden. Was aus der Geschichte dieser Kirchen am meisten hervorstrahlt, ist die Liebe gegen die hülfsbedürftigen armen Brüder; nie war sie wachsamer, lebendiger, hingebender als damals. Die ersten Christen Jerusalems besaßen Alles gemeinschaftlich, sie verkauften ihre Ländereien und ihre Güter, und vertheilten sie an alle, je nach dem Bedürfnisse des Ein-

[71]) Col. IV. 1. — Eph. VI. 9.
[72]) Philem. 10 — 18.
[73]) Apostelgesch. II. 14.
[74]) Apostelgesch. II. 42.

zelnen [75]). Sie waren, so zu sagen, „nur ein Herz und eine Seele“ und keiner betrachtete das, was er besaß, als ihm besonders angehörig, sondern alle Dinge waren gemeinschaftlich unter ihnen. Es gab keine Armen unter ihnen, weil alle die, welche Felder oder Häuser hatten, dieselben verkauften und den Ertrag zu den Füßen der Apostel niederlegten, und dann vertheilte man denselben an alle, je nachdem der Eine oder der Andere bedürftig war [76]). So verkaufte Joseph, genannt Barnabas, aus der Insel Cypern, sein Grundstück und brachte dem Apostel den Werth desselben [77]). Ein Mann, Ananias mit Namen, und seine Frau Saphira, welche ihrer Wohlthätigkeit wegen genannt zu werden wünschten, verkauften ebenfalls ihr Eigenthum, übergaben aber dem Apostel nur einen Theil des Werthes, indem sie Alles gegeben zu haben versicherten, während sie jedoch den Rest für sich behielten. Dieser Lüge wegen, welche Petrus ihnen in ernsten Worten vorhielt, wurden sie von Gott bestraft [78]).

Man hat zuweilen gedacht, daß das, was in der Apostelgeschichte von den Aposteln über die Gemeinde in Jerusalem gesagt worden ist, als Typus für alle Zeiten gelten solle; schlecht unterrichtete Menschen haben sich auf jene Thatsachen gestützt, um eine ähnliche Gütergemeinschaft zu verwirklichen; jeder ihrer Versuche führte aber nur Unordnung und Verwirrung herbei. Wenn man in diesem Sinne die Stelle der Apostelgeschichte erklären wollte, würde man auf unübersteigliche psychologische und geschichtliche Schwierigkeiten stoßen, die menschliche Natur sowohl, als positiv widersprechende Thatsachen würde zur Widerlegung dienen. Die ersten Christen bildeten keine ascetische Gemeinschaft, die sich von der Welt trennt und auf das persönliche Eigenthum Verzicht leistet, sie fuhren fort in der Gesellschaft zu leben, sie zerrissen nicht die Verbindungen, in welchen sie vor ihrer Bekehrung sich befanden, und wenn auch die Nächstenliebe das größe Gebot für sie war, so haben doch die Apostel niemals daran gedacht, den Glaubensgenossen die Pflicht zu auferlegen, alle ihre Güter der Gemeinschaft als Opfer darzubringen. Nichts beweist dieses besser, als die freiwilligen Sammlungen, als die häufigen Ermahnungen zum Almosengeben, und als die ausdrücklichen Worte, welche Petrus an Ananias richtet: „Hättest du ihn (den Acker) doch mögen behalten, da du ihn hattest, und da er verkauft war, war der Preis auch in

[75]) Apostelgesch. II. 44 — 45.
[76]) Apostelgesch. IV. 32. 34. 35.
[77]) Apostelgesch. II. 36. 37.
[78]) Apostelgesch. V. 1 u. folg.

deiner Gewalt"[79]). Giebt es wohl eine bestimmtere Heiligung des Eigenthumsrechtes?

Das Beispiel der Kirche in Jerusalem beweiset folglich nur eine, aber eine für die Christen jeder Zeit nachahmungswürdige Sache, es bezeugt das innige Gefühl der Liebe und der Hingabe, welches die ersten Christen beseelte. Die Liebe Jesu Christi hatte in ihnen jeden Egoismus überwunden, sie betrachteten ihr Vermögen als auch ihren ärmsten Brüdern angehörend, und sie brachten den Aposteln oft sehr bedeutende, aber immer freiwillige Gaben. Mehrere der Reichsten, von einer glühenden Liebe beseelt, verkauften darum ihre Güter entweder zum Theil oder ganz; allein es war dies nicht eine Vorschrift für alle; das Christenthum strebt nicht dahin, das Recht des Eigenthums zu vernichten, und wenn es erlaubt ist, sich einen idealen Staat vorzustellen, in welchem Jeder das Nothwendigste besäße, ohne Unterschied zwischen dem Armen und dem Reichen, so muß man sogleich beifügen, daß ein solcher Staat nicht durch äußere Einrichtungen begründet werden kann, er könnte höchstens aus der Macht der Liebe, so wie aus der Wiedergeburt der Herzen, sowohl der Armen als der Reichen hervorgehen. Mit den freiwilligen Gaben, welche die Gläubigen darbrachten, bildete man eine gemeinschaftliche Kasse für die Bedürfnisse der Kirchen. Man legte in diese Kasse auch den Ertrag der Collecten, welche oft selbst in armen Gemeinden stattfanden. Schon bei Gelegenheit einer Hungersnoth unter dem Kaiser Claudius schickten die Christen aus Antiochien Unterstützungen an die Christen in Jerusalem[80]). Einige Jahre später veranstalteten die in Achaja und Macedonien, „ohngeachtet ihrer großen Armuth", für dieselben eine reiche Sammlung, indem sie, wie Paulus sagt, „so viel sie konnten, gaben, und selbst noch mehr als sie vermochten"[81]).

In den Kirchen von Galatien, so wie von Korinth, bat Paulus die Gläubigen, für ihre Brüder der sehr armen Gemeinde in Jerusalem zu sammeln. Um diese Collecten einzurichten, schreibt er den Korinthern: „Auf einen jeglichen Sabbather lege bei Seite ein Jeglicher unter euch und sammle, was ihm gut dünkt, auf daß nicht,

---

[79]) Apostelgesch. V. 1 u. folg. Man s. Mosheim, De vera natura communionis bonorum in Eccles. Hierosol. in Dissert. ad hist. eccles. pertin. 1743. t. II. p. 1 sq. Sudre, Histoire du communisme. 3ième ed. 1850. p. 43 et suiv.

[80]) Im Jahre 44. (Apostelgesch. IX. 28—30.) Man s. Joseph. Antiquit. Jud. I. 20. c. 2. §. 6. t. I. p. 960.

[81]) 2. Cor. VIII. 2. 3. — Röm. XV. 25 — 27.

wenn ich komme, dann allererst die Steuer zu sammeln ist"[82]). Besondere Sammler, welche die Apostel oder die Gemeinden schickten, durchliefen die Provinzen, um die Gaben in Empfang zu nehmen; Paulus nahm sie während seiner Reisen selbst ein.

Die Armen, welche man aus den Hülfsmitteln der gemeinschaftlichen Kasse unterhielt, waren die, welche durch ihre Arbeit sich nicht Mittel genug verschaffen konnten, um zu leben; es waren besonders die alten Wittwen, die nur einmal verheirathet gewesen, einen heiligen und liebevollen Wandel geführt hatten und deren Familien zu arm waren, um sie unterhalten zu können[83]).

Außerdem schickte man Unterstützungsgelder an die Christen, welche ihres Glaubens wegen gefangen waren, man sorgte für die Bedürfnisse der Apostel, denen man auf ihren häufigen Reisen überall die bereitwilligste und ehrfurchtvollste Gastfreundschaft bewies[84]).

Für die Verwaltung der gemeinsamen Kasse und für die Armenpflege wählte man in den Gemeinden von Jerusalem sieben Diakonen. Diese mußten einen reinen, strengen und der Gemeinschaft gewidmeten Wandel führen; da sie beauftragt waren, Gelder zu verwalten, welche, so zu sagen, ein Erbtheil der Armen waren, so empfahl man ihnen die strengste Rechtschaffenheit: „sie mögen keinen schändlichen Gewinn suchen," schreibt Petrus an Timotheus[85]). Ihre Frauen unterstützten sie in ihrem Amte; auch gab es schon wirkliche Diakonissen[86]).

Wie diese „Diener" der Liebe, so gaben auch im Allgemeinen die Geistlichen, unter deren Augen sie ihr Amt verwalteten, das Beispiel des neuen Lebens, der Liebe, der Geduld, der Friedensliebe[87]) Mit einem Worte, die Geistlichen und die Gemeinden setzten durch ihre Sitten die Heiden in Erstaunen, die bei dem Anblick dieser Veränderung, statt die Ursache davon zu ergründen, es viel leichter fanden, darüber zu spotten und dasjenige zu hassen, was sie nicht verstanden: „Das befremdet sie," sagt Petrus, „daß ihr euch nicht mehr mit ihnen in dasselbe wüste, unordentliche Wesen und lasterhafte Treiben stürzet[88]).

So tritt ein neues Lebensprincip, die in Christo auf vollkom-

---

[82]) 1. Cor. XVI. 2.
[83]) 1. Tim. V. 9. 10. 16. — Apostelgesch. VI. 1.
[84]) Hebr. XIII. 3. — 2. Cor. XI. 8. 9. — 3. Joh. 6.
[85]) Apostelgesch. VI. 1 u. folg. — 1. Tim. III. 8 u. folg.
[86]) 1. Tim. III. 11. — Röm. XVI. 1.
[87]) 1. Tim. III. 1 — 5. — 2. Tim. II. 24. 25. — Tit. I. 6 — 9.
[88]) 1. Petri IV. 4.

mene Weise dargestellte Liebe, welche in der ersten Christengemeinschaft verwirklicht ist, in der Welt hervor. Man vollbringt aus Liebe, das heißt freiwillig und mit Freude, was man früher kaum gezwungen that; man thut noch mehr, man vollbringt, was kein Gesetz vorschreiben konnte, man hat die Gewalt der Selbstaufopferung. Die äußere Stellung ist nicht mehr das Maß des Werthes der menschlichen Seele, der Mensch, bis dahin verloren in der Natur oder in dem Staate aufgegangen, wird auf sich selbst zurückgeführt, die Individualität, anfangs durch das Bewußtsein der Sünde und der Abhängigkeit von Gott gedemüthigt, empfängt durch die Gemeinsamkeit des, allen Menschen verheißenen Heiles, von neuem ihre wahre Würde. Zur Zeit Christi stellte die menschliche Gesellschaft zwei Fragen auf, auf welche sie nicht zu antworten vermochte: Was ist die Wahrheit, und wer ist der Nächste?[69]) Die Antwort auf diese Fragen ist gefunden, die Wahrheit ist das Evangelium der Liebe Gottes, der Nächste ist jeder Mensch, ohne Rücksicht auf seine gesellschaftliche Stellung. Die Liebe ist die Grundlage des Reiches Gottes; dieses Reich wird nicht durch die Macht der zeitlichen Einrichtungen, noch durch die Gewalt der Waffen begründet, es kommt nicht von Außen, es wird in der Welt nur dann sichtbar, wenn es in den Seelen besteht.

Wir haben vernommen, welches sein Anfang in der apostolischen Kirche war, er war demüthig, aber erhaben und rein. Wir haben nun dasselbe in seiner fortschreitenden Entwickelung neben der in Verfall gerathenen heidnischen Gesellschaft zu verfolgen. Unser Weg ist vorgezeichnet, es liegt uns ob, zu zeigen, wie in der christlichen Gesellschaft von den Vertretern des christlichen Gedankens die Liebe in allen ihren Anwendungen gelehrt wird, und wie sie sich in Einrichtungen und Thatsachen verwirklicht, welche den größten Gegensatz mit denen des Heidenthums bilden. So werden wir sowohl das Moralsystem als auch das Leben der Christen kennen lernen. Wir sagen System, obgleich kein einziger der Schriftsteller der ersten Jahrhunderte ein solches ausgesprochen und in logischem Zusammenhange auf die gesellschaftlichen Folgen der Liebe hingewiesen hat; es wird uns jedoch gestattet sein, ihre Ansichten unter einige Hauptgedanken zusammen zu fassen; nichts wird zugleich leichter und gerechter scheinen, als zu zeigen, daß alle diese Ideen auf den großen, von dem Christenthume zu Tage geförderten Grundsätzen beruhen, auf denen der Achtung vor der menschlichen Natur und der Liebe, welche davon

[69]) Pilatus. Joh. XVIII. 38. — Der Schriftgelehrte. Luc. X. 29.

unzertrennlich ist. Diese Achtung und diese Liebe, welche wir im Alterthume nirgends angetroffen haben, werden wir überall wiederfinden, sowohl in den Lehren der Kirchenväter über alle geselligen Verhältnisse und über alle Menschenclassen, als auch in den Einrichtungen der Kirche und im Privatleben ihrer Glieder.

Zweites Capitel.

Die christliche Gesellschaft im Allgemeinen und in ihrem Verhältnisse zu dem Staate.

§. 1.

Gleichheit. — Brüderliche Liebe.

Die gesellschaftliche Ordnung des Alterthums beruht auf der vorgeblichen natürlichen Ungleichheit der Menschen. Die Weisesten unter den Alten konnten sich nicht über diese Hauptungerechtigkeit erheben. Das Christenthum allein beleuchtet mit seinem himmlischen Lichte die, so lange verdunkelte Lehre der Gleichheit. Es wird uns heut zu Tage schwer, zu begreifen, daß Dasjenige, was uns so einfach und kindlich scheint, dem Auge eines Plato und eines Aristoteles habe entgehen können, und daß es eines himmlischen Einschreitens bedurfte, um das Menschengeschlecht davon zu überzeugen. Die Verkündigung der Gleichheit war eine Umwälzung in dem Reiche der Geister, welche fortschreitend die ganze gesellige Ordnung umgestalten mußte. Die Schriftsteller der Kirche, Träger des christlichen Gedankens, sprechen einstimmig diesen Gedanken aus, sie behaupten denselben, nicht nur mit Hülfe der neuen Beweisgründe der Religion, sondern auch mit Hülfe derjenigen, welche die Vernunft entdeckt, sobald sie sich von den äußeren Thatsachen frei macht. Unter dem Drucke und der Verfolgung, wie späterhin nach dem Siege der Kirche, lehren die Kirchenväter das Gemeinsame des Ursprunges und der Bestimmung aller Menschen, ihre natürliche Gleichheit. Aus der Hand desselben Schöpfers hervorgegangen, sind alle Menschen nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen; sie stammen von einem Vater ab, ihre Körper sind aus demselben Stoffe gebildet, sie werden alle schwach und nackt geboren und derselbe Tod ist ihr Loos; sie sind mit unsterblichen Seelen begabt, welche den heiligen Geist zu

empfangen fähig sind; ohne Ausnahme sind sie Gegenstände der Barmherzigkeit Gottes[1]). Wenn in der Welt Unterschiede sind, so sind diese nicht in der Natur begründet; sie sind zufällig und haben nur rein äußere Ursachen. Nicht die Geburt giebt den Adel; der einzige wahre Adel ist der der Seele. Die Menschen unterscheiden sich nur durch den Grad ihres Glaubens, ihrer Tugend, ihrer Frömmigkeit; so wenig die Niedrigkeit der äußeren Stellung ein Hinderniß des sittlichen Werthes ist, eben so wenig ist die Würde dieser Stellung ein Grund der wahren Größe[2]). „Du sag'st, dein Vater sei Consul, deine Mutter sei heilig und gut, sagt Chrysostomus, was kümmert mich das? Zeige mir dein eigenes Leben, nur nach diesem kann ich auf deinen Adel schließen"[3]). Selbst da, wo die Tugend und der Glaube sich noch nicht vorfinden, soll die menschliche Natur geehrt werden, denn der Mensch ist immer „eine große Sache"[4]); alle verdienen natürlich, dieselbe Ehrfurcht[5]); welchem Volke sie angehören, welchen Glauben sie bekennen, ein Band einer ursprünglichen Verwandtschaft verbindet sie unter einander; der Heide und der Jude sind dadurch schon Brüder des Christen, daß sie Menschen sind; sie sind sein Nächster, selbst vor ihrer Bekehrung, denn wie er, gehören sie Gott; es ist möglich, daß derjenige, über welchen wir spotten, weil er vor „Steinen sich niederwirft, eines Tages Gott mit größerer Inbrunst anbetet, als wir"[6]). Die Welt ist mit einem Worte, wie Tertullian sagt, eine weite Republik, eine große Familie von Kindern Gottes[7]).

---

[1]) Cypr. ad Demetr. p. 218. ep. 59. p. 98 — Lactant. Div. instit. l. V. c. 16. t. I. p. 399. — Greg. Nyss. de hominis opificio c. 16. t. I. p. 89. — Ambros. Sermo 8 in Ps. 118. §. 57. t. I. p. 1077. „Aequaliter omnes nascimur, et imperatores et pauperes; aequaliter et morimur omnes; aequalis enim conditio est. Breviarium in Ps. in Opp. Hieron. t. II. p. 333.

[2]) Min. Fel. c. 37. p. 139. Nemo denique Egregius, nisi qui bonus et innocens fuerit; nemo Clarissimus, nisi qui opera misericordiae largiter fecerit; nemo Perfectissimus, nisi qui omnes gradus virtutis impleverit. Lactant. Div. instit. l. V. c. 15. t I. p. 399.

[3]) Or. in terrae motum et Lazarum. §. 6. t. I. p. 782. — Ambros. Exhort. virginit c. 1. §. 3. t. II. p. 278.

[4]) „*Μέγα ἄνθρωπος.*" Basil. Hom. in Ps. 48. §. 8. t. I. p. 184. — Magnum opus Dei es homo. Ambr. Sermo 10 in Ps. 118. §. 11. t. I. p. 1090.

[5]) Basil. ep. 262. t. III. p. 403.

[6]) Ambros. de Noe et arca c. 26. §. 94. t. I. p. 267. — August. Enarr. 2. in Ps. 25. §. 2. t. IV. p. 82. — Sermo 359. §. 9. t. V. p. 979.

[7]) Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum . . . Fratres autem

Das Bewußtsein dieser natürlichen Verwandtschaft erzeugt nicht allein die Achtung; es giebt einem noch innigern Gefühle seinen Ursprung: als Brüder sind alle Menschen geneigt, sich gegenseitig zu lieben; die Christen besonders sollen diese Liebe empfinden sowohl gegen die Guten als gegen die Bösen, ohne Rücksicht zu nehmen weder auf die äußere Stellung noch auf die Stimmung der Seele, umschließen sie alle Menschen mit den Armen ihrer Liebe[8]). Die Beschreibung und Empfehlung dieser Liebe findet man in tausend Formen bei den Lehrern des Christenthums. Bei allen Gelegenheiten wird sie dem Egoismus der heidnischen Welt entgegengesetzt; man wird von der Ueberzeugung durchdrungen, daß sie das neue, zur Erneuerung der Welt bestimmte Princip ist, der Heerd, aus welchem neues Licht und neue Wärme strömen. Alle Kirchenväter sprechen die tiefe Wahrheit aus, daß die Liebe die Mutter aller Tugenden ist, der Grundsatz, welcher die Erfüllung aller Pflichten leicht macht[9]); „wer liebt," sagt Polycarp, „ist weit von jeder Sünde entfernt"[10]) und beobachtet, wie Augustin beifügt, im göttlichen Worte das, was klar ist, zugleich mit dem, was mit einem Schleier bedeckt scheint[11]). Das Ganze des Christenthums liegt vielmehr in der Liebe als in der Hoffnung und in dem Glauben[12]); sie ist namentlich dem ascetischen Leben vorzuziehen; Chrysostomus giebt ihr den Vorzug vor dem Fasten, der Enthaltsamkeit, den einsamen Bußübungen; er will nicht, daß man die Welt fliehe, indem man sich in Einöden oder auf Berge zurückzieht, sondern daß man mitten in der Gesellschaft lebe, sie erbauend durch ein keusches, reines und liebevolles Leben, denn die Liebe, die Sanftmuth und das Almosen sind größer, sagt er, als das Cölibat[13]). Wenn man sich dem einsiedlerischen Leben hingeben zu müssen glaubt, so muß dasselbe durch die Liebe geheiligt werden;

---

etiam vestri sumus jure naturae, matris unius, etsi vos (die Heiden) parum homines, quia mali fratres. Apol. c. 38 u. 39. p. 117 u. 121.

[8]) Ignat. ad Magnes. c. 6. p. 19. — Macarius, de caritate c. 6. p. 143.

[9]) Clem. Rom. Ep. I. ad Cor. c. 49. p. 176. — Hieron. ep. 82. t. I. p. 521.

[10]) Epist. c. 3. p. 187.

[11]) Sermo. 351. §. 2. t. V. p. 940.

[12]) Zeno Veron. l. I. tract. 2. p. 111 u. folg.

[13]) *Τὸ γὰρ μέγιστον ἀγάπη καὶ ἐπιείκεια καί ἐλεημοσύνη, ἣ καὶ παρθενίαν ὑπερηκόντισεν.* Hom. 1 in Matth. §. 7. u. Hom. 46 in Matth. §. 4. t. VII. p. 116 u. 486.

ohne diese ist es völlig werthlos[14]). Die Quelle dieser thätigen und aufopfernden Liebe ist das Gefühl von der Größe der Liebe Jesu Christi, das Glück, durch diese Liebe zur Versöhnung mit Gott gelangt zu sein, die Ueberzeugung, daß man in der geistigen Gemeinschaft mit dem Erlöser Theil an seinem göttlichen Leben hat. Jemehr dieses Leben den Menschen durchdringt, desto mehr offenbart es sich durch einen frommen und liebevollen Wandel. Man fühlt sich gedrungen, in den Fußtapfen Jesu Christi zu wandeln, seine unaussprechliche Liebe, seine wunderbare Sanftmuth nachzuahmen; man liebt wie Er, man nimmt wie Er die Last des Nächsten[15]) auf sich und man thut dieses aus den reinsten Beweggründen, ohne sich mit den irdischen Vortheilen, noch mit den Belohnungen im Himmel zu beschäftigen[16]). In Folge einer natürlichen Rückwirkung wird diese Menschenliebe eine mächtige Triebfeder zum Fortschreiten in der Liebe gegen Gott, aus welcher sie ursprünglich hervorgeht[17]).

Wenn nun der Christ in jedem Menschen schon seinen Nächsten erblickt, dem er Achtung und Liebe schuldet, so vereinigt ihn eine noch innigere Gemeinschaft mit seinen Glaubensbrüdern; zu den allgemeinen Beweggründen gesellen sich dann besondere Gründe, die aus dem Reiche Gottes selbst genommen sind. Die Theilnahme an demselben heiligen Geiste, die Gemeinschaft des Heiles, die feste Hoffnung, sich nach dem Tode wieder zu finden, begründen unter den Christen eine geistige Brüderschaft, welche, auch wenn sie nicht in einer äußeren Form auftritt, nichts desto weniger sie zu einem Körper verbindet, dessen Haupt Jesus Christus ist[18]). An diesen Begriff schließt sich der des allgemeinen Priesterthums aller Christen, welchen einige Väter der ersten Jahrhunderte ausgesprochen haben, als Gegensatz der Lehre der Heiden und der Juden, bei welchen das priesterliche Vorrecht bestimmten Classen oder besonderen Familien zugedacht war. Die Christen bilden eine Kirche, deren Mitglieder a l l e, Priester dem Geiste

---

[14]) Petrus Chrysol. Sermo 42. p. 177.

[15]) Clem. Rom. Ep. I. ad Cor. c. 49. p. 176. — Ep. ad Diogn. c. 10. p. 239.

[16]) Orig. Contr. Cels. l, I. c. 67. t. I. p. 382.

[17]) „— In Dei caritatem de caritate hominum transituri.“ Hilar. Pictav. Comment. in Matth. c. 4. §. 18. p. 626.

[18]) Clem. Alex. Strom. l. II. c. 9. t. I. p. 451. — Min. Fel. c. 31. p. 122. — Tertull. de monog. c. 11. p. 531. — August. Serm. 58. §. 2. t. V. p. 236.

nach und gleich in geistiger Würde sind[19]). Deswegen nannten sich die Christen Brüder, mochten sie arm oder reich, Sklaven oder Herren sein[20]). „Wir sind alle eins in dem Herren," sagt Gregor von Nazianz, der Arme und der Reiche, der Diener und der freie Mann, der Kräftige und der Schwache; ein Einziger ist unser Herr, von welchem Alles ausgehet, Jesus Christus; was die Glieder des Leibes für einander sind, das ist Jeder von uns für seine Brüder und alle sind es für Jeden[21]). Diese brüderliche Liebe, welche die Christen bestimmen sollte, gemeinschaftlich zu leben, zu kämpfen, zu dulden, war der Gegenstand fortwährender Ermahnungen der Führer und der Lehrer der Kirche[22]); sie war, ihrer Meinung nach, nur dann vollkommen, wenn sie sich bis zu der höchsten Stufe der Liebe, bis zum Tode für die Brüder erheben konnte, da Jesus Christus selbst das göttliche Beispiel davon gegeben hatte[23]). Sinnbildlich wurde sie in den Mahlzeiten dargestellt, welche man Liebesmahle nannte, so wie in dem heiligen Abendmahl, welches, indem es überdies das Sacrament der Gemeinschaft mit dem Herren ist, zugleich für diejenigen, welche daran Theil nehmen, ein Zeugniß gemeinschaftlicher Liebe und gemeinschaftlichen Glaubens wird. Anfänglich waren das Abendmahl und die Agapen vereinigt[24]); später wurden sie nur getrennt gefeiert, war es wegen der zunehmenden Zahl der Gläubigen, war es, um den Verläumdungen der Heiden zu entgehen, welche, in Bezug auf die Agapen, der Kirche die gehässigsten und unsinnigsten Vorwürfe machten[25]).

[19]) „Omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem." Iren. Adv. haer. l. IV. c. 8. p. 237. — „Nonne et laici sacerdotes sumus? . . differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas, et honor per ordinis consessum sanctificatus adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis, et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, Ecclesia est, licet laici." — Tertull. de exhort. castit. c. 7. p. 522.

[20]) Athenag. Leg. c. 32. p. 310. — Lactant. Div. instit. l. V. c. 16. t. I. p. 400.

[21]) Greg. Nazianz. Or. 16. t. I. p. 243.

[22]) Hermas, l. II. mand. 8. p. 96. — Ignat. ad Polyc. c. 6. p. 41.

[23]) Tertull. Apol. c. 39. p. 121. — August. Tract. 51 in Joh. §. 12. t. III. P. II. p. 463. — Ambros. de excessu fratris l. II. §. 44 u. folg. t. II. p. 1145.

[24]) M. s. Apostelgesch. II. 42 u. 46. — Plinius scheint in s. Briefe an Trajan darauf hinzuweisen: „morem sibi fuisse rursus coëundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium. L. X. ep. 97. t. II. p. 128.

[25]) Athenag. Leg. c. 31. p. 308. — Tertull. ad uxorem l. II. c. 4. p. 168. — Orig. C. Cels. l. I. c. 1. p. 319.

Die Agapen, als Mittel der Wohlthätigkeit, waren in ihrer Form den Austheilungen von Gaben bei den Heiden ähnlich, aber das Gegentheil von jenen Gastmählern, welche die reichen ehrgeizigen Römer der müßigen Menge gaben, deren Stimmen sie zu gewinnen suchten; die wohlthätigen Christen versammelten nämlich bei gewissen Gelegenheiten die Armen zu brüderlichen Mahlen, bei welchen die Andacht und die Frömmigkeit den Vorsitz führten[26]). Da es jedoch nicht immer leicht war, in solchen Versammlungen jede Unordnung zu vermeiden, und da man ihren Zweck oft zu verrücken versuchte, so kamen sie bald außer Gebrauch, indem die Kirche sie mißbilligte. Es ist zu bedauern, daß die menschliche Schwachheit die Beibehaltung einer Einrichtung verhindert hat, die in ihrem Ursprunge so schön war.

Das Ideal der brüderlichen Einigkeit, deren Sinnbild die Agapen ursprünglich sein sollten, sollte nun durch die christliche Freundschaft und in den Klöstern verwirklicht werden. Man begreift wohl, daß die Kirchenväter im Allgemeinen wenig von der Freundschaft reden, von der die Philosophen des Alterthums so Vieles zu sagen hatten. Sie erheben sich zu der allgemeinen Liebe, welche die Freundschaft weder hindert noch ausschließt, welcher sie aber untergeordnet bleibt, in so fern die Zuneigung gegen einen persönlichen Freund von den allgemeinen Pflichten der Liebe gegen Alle nicht entbindet; diese vollkommene Liebe soll so zu sagen der Einigkeit mit allen Mitgliedern des Reiches Gottes als Typus dienen. Bei den Kirchenvätern, wie bei den Philosophen der heidnischen Welt, ist die Freundschaft immer eine Gemeinschaft der Sitten und der Gefühle, befestigt und zusammengehalten durch gegenseitige Hülfleistungen, aber jene fügen als Grund derselben noch das religiöse Princip der Gemeinschaft des Glaubens an einen und denselben Erlöser hinzu, so wie die Hoffnung eines und desselben ewigen Lebens. Diese so geläuterte und geheiligte Freundschaft ist allein wahrhaft uneigennützig und der Aufopferung fähig, während die philosophische Freundschaft, die sich über den Nutzen und den Gewinn nicht erheben kann, immer mehr oder weniger egoistisch bleibt[27]).

---

[26]) Const. apost. l. II. c. 28. p. 243. — Tertull. Apol. c. 39. p. 123. Clem. Alex. Paedag. l. II. c. 1. t. I. p. 165. 166. — August. Sermo 178. §. 4. t. V. p. 591. — Contra Faustum l. XX. c. 20. t. VIII. p. 246.

[27]) Clem. Alex. Strom. l. II. c. 9 et 19. t. I. p. 450 483. — Chrysost. Hom. 1 in Colos. §. 3. t. XI. p. 315. — August. ep. 258. t. II. p. 669. — Hieron. ep. 53. t. I. p. 270.

Die Klöster, in dem Sinne ihrer Begründer, sollten Schulen und Zufluchtsörter dieser vollkommenen Freundschaft sein, eine Kundgebung der heiligen und brüderlichen Uebereinstimmung der Seelen. Man gebot den Mönchen auf eine ganz besondere Weise die Ausübung der Pflicht der Liebe, der Eintracht, der Gemeinschaftlichkeit der Absichten und der Empfindungen. Auch die Gütergemeinschaft, die bei der großen menschlichen Gesellschaft unmöglich ist, war in den klösterlichen Einrichtungen verwirklicht, jedoch war sie es nur in Folge der freiwilligen Zustimmung derjenigen, die sich in dieselben aufnehmen ließen, sie war eine Bedingung der Aufnahme, jedoch war Niemand gezwungen, sich aufnehmen zu lassen. Während die Einen, welche in das Kloster traten, die Würden, womit sie in der Welt bekleidet waren, niederlegten, wurden die Anderen aus der Niedrigkeit eines untergeordneten Standes hervorgehoben; man war blos noch Mensch und Christ, mit einer Lebensordnung, welche für alle dieselbe war. Diese Vereine stellten folglich die christliche Gleichheit und Brüderlichkeit dar, sie waren Zufluchtsörter, sowohl für Menschen, welche die Nichtigkeit der weltlichen Größe erkannt hatten, als auch für freigelassene Sklaven, für Künstler, für herabgekommene Arbeiter, die keine achtbare Stelle in der, dem Verfalle entgegeneilenden Gesellschaft finden konnten[28]). Indem die Mönche sich aber aus der Welt zurückzogen, um in einer heiligen Freundschaft zu leben, geschützt vor allen Störungen, setzten sie sich dem Vorwurfe aus, die Menschen nur aus Egoismus zu fliehen; denn der Christ ist nicht blos seinem Freunde verpflichtet, sondern allen seinen Brüdern; deswegen schrieb man den Mönchen auf das bestimmteste vor, die christliche Liebe gegen alle auswärtigen Armen in allen ihren Gestaltungen auszuüben. Die Klöster sollten mit einem Worte, für ihre Bewohner, Schulen der brüderlichen Liebe, für die Unglücklichen, die an die Pforten derselben klopften, Zufluchtsörter der Liebe, und für die ganze Kirche, ein Ausdruck der vollendeten christlichen Gemeinschaft sein[29]).

---

[28]) „Nunc veniunt plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servill, vel etiam liberti, vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi et ex vita rusticana et ex opificum exercitatione et plebejo labore, tanto utique felicius, quanto fortius educati. Qui si non admittantur, grave delictum est: infirma mundi elegit Deus." August. de opere monach. c. 21. t. VI. p. 360. — ibid. c. 25. p. 362.

[29]) Conf. Cassian. Collat. Patrum. coll. 16. c. 1 u. folg. p. 476.

§. 2.

Verhältnisse der christlichen Gesellschaft zum Staate des Alterthums.

Die christliche Gemeinschaft, begründet auf gegenseitiger Achtung und Liebe, soll aus allen, auf der Welt verbreiteten, Christen eine Gesellschaft bilden, deren Glieder, obgleich sie sich nicht kennen, doch durch äußere Mittel verbunden sind; nach Augustin ist sie eine geistige Republik mitten in der heidnischen Gesellschaft[1]); sie ist die Stadt Gottes auf Erden. Diese Stadt entsteht, wie wir es schon gesagt haben, nicht durch die plötzliche und gewaltsame Vernichtung der alten Ordnung der Dinge; sie ehret die bestehende Ordnung und fordert von jedem ihrer Mitglieder dieselbe Achtung. Da das christliche Leben sich in allen gesellschaftlichen Stellungen und in allen Verhältnissen offenbaren kann, so bekümmert sich die Kirche nicht um bürgerliche oder staatliche Einrichtungen; sie bereitet die Umgestaltung derselben vor, indem sie den Gliedern der Gesellschaft einen neuen Geist einflößt. In diesem Sinne konnte, zu Anfange des zweiten Jahrhunderts, ein Kirchenschriftsteller sagen: „die Christen unterscheiden sich von den andern Völkern weder durch ihre Sprache, noch durch ihre Tracht, noch durch ihre Gebräuche; sie schließen sich nicht in besondere Städte ein; sie bleiben mitten unter den Griechen oder den Barbaren, wo sie geboren sind; aber, obgleich sie sich nicht durch äußere Dinge von den Heiden unterscheiden, so ist ihr Leben doch ein ganz anderes"[2]). Sie gehorchten den Gesetzen, sie bezahlten die Steuern und Abgaben mit einer Bereitwilligkeit, welche den Heiden, denen doch an der Erhaltung der alten Zustände weit mehr gelegen war[3]), als Muster dienen konnte. Sie ehrten die Obrigkeit, welche sie als zur Erhaltung der Ordnung in der bürgerlichen Gesellschaft eingesetzt betrachteten; sie beteten für sie und besonders für den Kaiser, das Oberhaupt auf der Erde, so wie Jesus Christus das Oberhaupt in dem Reiche Gottes ist[4]). Sie flehten ihren Herrn an, den Kaisern ein ruhiges Reich, muthige Heere, treue Rathgeber, ergebene Völker

[1]) Omnium christianorum Respublica est. De opere monach. c. 15. t. VI. p. 363.

[2]) Epist. ad Diogn. c. 3. p. 237.

[3]) Iust. Mart. Apol. 1. c. 17. p. 54. — Tatian. Or. contra Graecos c. 4. p. 246. Const. Apost. l. IV. c. 13. p. 302.

[4]) Polyc. Ep. c. 12. p. 191. — Just. M. l. c. — Athenag. Leg. c. 37. p. 313.

und Freunde des Friedens zu verleihen[5]). Diese Gebete sprachen sie mitten in der Verfolgung aus, selbst die grausamsten Marter hinderten sie nicht, die Kaiser der göttlichen Gnade zu empfehlen. In diesem, an Empörungen, Aufruhr, und oft aus den lächerlichsten Gründen entstandener Auflehnung gegen das Gesetz so reichen Zeitabschnitte, finden wir nicht eine einzige Empörung, welche von den unterdrückten Christen angezettelt worden wäre; obgleich man sie als öffentliche Feinde behandelte, als Rebellen gegen die Cäsaren, hörten sie nicht auf, unterthänig und ergeben zu bleiben. Das Christenthum heiligt jede bestehende Ordnung, so lange diese nicht im offenen Widerspruch mit dem göttlichen Gesetze ist; es will selbst, daß seine Anhänger sich dem, was unvernünftig und falsch ist, unterwerfen, wenn man ihnen nur die Freiheit des Gewissens läßt; „sie siegen," sagt der Verfasser des Briefes an Diognet, „sie siegen über die Gesetze durch ihr Leben, indem sie auf der Erde als Bürger des Himmels leben[6]).

Ruhig und nach Frieden sich sehnend, dachten die Christen nicht daran, die Behörden durch den Ungehorsam gegen die Gesetze gegen sich zu reizen; sie verweigerten ihnen nur dann den Gehorsam, wenn dieser ihren Glauben an Jesum Christum bedrohte[7]). So weigerten sie sich, den Kaisern als Göttern zu huldigen, sie anzubeten, sich vor ihnen nieder zu werfen oder vor ihren Statuen zu opfern, so wie auch bei ihrem Geiste zu schwören, denn auf diese Weise würden sie den einigen wahren Gott verleugnet haben. In dem Kaiser sahen sie nur einen Menschen wie alle anderen, der Gottheit untergeordnet, von ihr eingesetzt zur Leitung irdischer Dinge, nicht aber, um göttliche Verehrung zu empfangen, die nur dem Schöpfer und dem Sohne zukommt[8]). In dieser Beziehung bewiesen sie eine unbeugsame Festigkeit; der Greis Polycarp, von dem Proconsul, welcher mit seinem Alter Mitleiden hatte, aufgefordert, bei dem Genius des Cäsar zu schwören, verweigerte es, indem er sich bereit erklärte, in allen anderen Dingen zu gehorchen: „weil

---

5) Tertull. Apol. c. 30. p. 101.

6) C. 3. p. 237.

7) Orig. C. Cels. l. VIII. c. 65. p. 790. Die Const. apost. schreiben vor, den irdischen Mächten zu gehorchen, *ἐν οἷς ἀρέσκει θεῷ* l. IV. c. 13. p. 302.

8) Tat. Or. c. Graecos c. 4. p. 246. — Theoph. ad Autol. l. I. c. II. p. 344. — Tertull. de idol. c. 15. p. 95. — Ad Scapulam c. 2. p. 69. — Ad nation. l. I. c. 17. p. 51.

wir," sagte er, „die Obrigkeit, welche Gott eingesetzt[9]) hat, zu ehren gelernt haben." Die Heiden begriffen eine solche Widersetzlichkeit nicht, die, nach ihrer Ansicht, früher, in ernsteren Zeiten, welche kräftigere Charaktere forderten, gut gewesen sein mochte, die sie aber in einem sanfteren Zeitalter, d. h. in einem verweichlichten und gleichgültigerem Zeitabschnitte, nicht an ihrem rechten Orte fanden[10]).

Daß die Christen in einem Staate, wo die Bürger und namentlich die Beamten dem Kaiser solche Ehrenbezeigungen zu erweisen genöthigt waren, und wo das öffentliche Leben auf's innigste mit der, mit ihren Gebräuchen und Opfern überall gegenwärtigen heidnischen Religion verknüpft war, die Annahme öffentlicher Aemter verweigern mußten, ist nun wohl nicht schwer einzusehen. Die Ausübung eines Amtes würde ihnen die Verpflichtung auferlegt haben, an den heidnischen Gebräuchen Theil zu nehmen, d. h. an den von ihrem Gewissen gemißbilligten Ceremonien[11]). Ein berühmter heidnischer Schriftsteller hat mithin Unrecht, wenn er diese Abneigung der Christen gegen Civil- und Militärämter als eine träge oder sogar strafbare Gleichgültigkeit für das öffentliche Wohl bezeichnet[12]). Es war ein natürliches, gerechtes, und durch die Stellung der Christen zu der Heidenwelt gerechtfertigtes Gefühl. Später mußten jedoch diese Bestimmungen verändert werden. Je mehr die Kirche sich ausbreitete und das Evangelium Anhänger in allen Ständen des Reiches fand, um desto mehr sah das Heidenthum von seinen Forderungen ab, und verpflichtete die öffentlichen Beamten, nicht mehr mit derselben Strenge, den Kaisern oder den Göttern zu opfern. So bekleiden, schon unter Diocletian, Christen bedeutende Stellen, sowohl im Heere, als in dem kaiserlichen Palaste[13]). Als, unter dem wachsenden Einflusse des Christenthums, selbst Kaiser sich mit Christen umgaben, deren Grundsätze und Lebenswandel ihnen mehr Vertrauen einflößten, als die der Verehrer der

[9]) Euseb. Hist. eccles. l. IV. c. 15. p. 132.

[10]) Tertull. Ad nat. l. I. c. 18. p. 52. — Später, unter christlichen Kaisern, gab es allerdings Christen, welche den Statuen der Kaiser einen abergläubischen Cultus widmeten; die Heiden selbst erinnerten sie dann an den Gegensatz eines solchen Betragens zu ihren Grundsätzen. — Die Kirche mißbilligte höchlich diese Ueberbleibsel heidnischer Gebräuche. M. s. Consultationes Zachaei Christiani et Apollonii philosophi l. I. c. 28 in d'Achéry Spicil. t. I. (ed. nova) p. 12.

[11]) Tertull., de idol. c. 17 u. 18. p. 96. — Orig. C. Cels. l. VIII. c. 5. 6. p. 747.

[12]) Gibbon, c. XV. übers. v. Guizot, t. III. p. 84.

[13]) Euseb. Hist. eccles. l. VIII. 1 u. 6. p. 269 u. 292.

alten Götter, da erklären sich die Gelehrten der Kirche nicht allein gegen die Ablehnung öffentlicher Aemter, sondern sehen im Gegentheil in diesem Umstande ein Mittel zur Verherrlichung des Namens Jesu Christi und ertheilen den kaiserlichen, christlichen Beamten weise und liebevolle Rathschläge. Theonas, Bischof von Alexandrien, ermahnte den Lucian, welcher ein hohes Amt im Palaste des Constantius Chlorus bekleidete, Alles zu vermeiden, was einen Schatten auf den Namen eines Christen werfen könnte, die strengste Gerechtigkeit gegen Alle zu beobachten, einerlei ob reich oder arm, den Zutritt zu dem Kaiser nicht für Geld zu verkaufen, sich bei jeder Gelegenheit wohlwollend, herablassend, bescheiden zu zeigen, dem Kaiser zu gehorchen, und ihm in Allem, was den Glauben nicht verletzt, mit Treue zu dienen[14]). Diese bemerkenswerthe That heidnischer Kaiser, die es vorzogen, sich eher Christen anzuvertrauen als ihren eigenen Glaubensgenossen, beweiset, daß sie dunkel fühlen mochten, welche Gewalt das Christenthum auf das Heil der Menschen und der Gesellschaft ausübt; sie bestätigt die Wahrheit einer Ueberzeugung, die selbst vor dem Siege der Kirche, die Christen mit Muth erfüllte, daß sie nämlich durch den Geist der Liebe und des Friedens, welcher dem Staate sicherern Schutz gewährt, als die Gewalt der Waffen, demselben nützlicher als die Heiden sein würden[15]). Indem sie sich der bestehenden Ordnung ohne Murren und ohne Empörung unterwarfen, hatten sie die feste Ueberzeugung, daß das Reich Gottes, die himmlische Stadt, deren Grundsatz die Liebe gegen Gott und gegen die Menschen ist, einst die irdische ersetzen werde, deren Grundlage, wie Augustin sagt, die, bis zur Verachtung Gottes, gesteigerte Selbstliebe ist[16]). Sie erklärten laut, daß der gesellschaftliche alte Staat ungerecht und eine Frucht der Gewalt sei, weil er sich auf die Ungleichheit der Menschen stützte. „Weder die Römer, noch die Griechen," sagt Lactantius, „waren im Stande, Gerechtigkeit zu üben, weil bei ihnen die Menschen in viele Classen eingetheilt waren, von den Armen, den Demüthigen, den Niedrigen an, bis zu den Reichen, den Mächtigen, den Königen; da, wo nicht alle gleich sind, giebt es keine Gerechtigkeit; die Ungleichheit schließt die Gerechtigkeit aus, deren ganze Macht darin

---

[14]) Theonas, Ep. ad Lucianum praepositum cubiculariorum, in Bibl. PP. Gallandi t. IV. p. 69 u. 70.

[15]) Origenes, C. Cels. l. VIII. c. 74. t. I. p. 798.

[16]) „. . . Amor sui usque ad contemptum Dei." August. de civit. Dei l. XIV. c. 28. t. VII. p. 286.

besteht, alle Menschen als gleichberechtigt anzusehen[17]). Augustin[18]) drückte den Unterschied zwischen der heidnischen und der, durch das Christenthum erneuerten Gesellschaft, durch das, Alles in sich schließende Wort aus: „die Gerechtigkeit ist da unmöglich, wo die Liebe nicht waltet." Die Wiederherstellung der Gerechtigkeit, die Befreiung der, in einer ungerechten Abhängigkeit gehaltenen Menschen, konnte nur aus der Liebe hervorgehen[19]). Nur durch sie, nur aus Ehrfurcht und Hingebung des Menschen gegen den Menschen, konnten die verachteten Classen und Einzelne ihre Würde wieder erlangen. In der christlichen Gesellschaft offenbarte sich der Einfluß dieses neuen Geistes, bei ihrem Entstehen, in Uebereinstimmung mit den apostolischen Vorschriften hinsichtlich der Behandlung derjenigen Menschen, welche das Alterthum auf eine niedere Stufe gestellt, der Verachtung preisgegeben oder als von Natur dem Bürger feindlich, gegenübergestellt betrachtet hatte.

Drittes Capitel.

Die Familie.

§. 1.

Die Frauen. — Die Ehe.

Die von den Aposteln grundsätzlich verkündete Wiederherstellung der Frauenwürde wurde von der Kirche vollendet. Mitten in der heidnischen Welt, wo die Frau durch die Gesetze herabgewürdigt war, oder wo sie sich durch ihre Sitten selbst auf eine niedrige Stufe gestellt hatte, reichte ihr das Christenthum die Hand, um sie aus einer Niedrigkeit zu erheben, an welche sich die Kirchenväter nur erinnerten, um dieselbe mit aller Kraft zu bekämpfen. Allerdings betrachtete man

[17]) „Neque Romani, neque Graeci justitiam tenere potuerunt, quia dispares multis gradibus homines habuerunt, a pauperibus ad divites, ab humilibus ad potentes, a privatis denique usque ad regum sublimissimas potestates. Ubi enim non sunt universi pares, aequitas non est; et excludit inaequalitas ipsa justitiam, cuius vis omnis in eo est, ut pares faciat eos, qui ad hujus vitae conditionem pari sorte venerunt." Div. instit. l. V. c. 15. t. I. p. 399.

[18]) August. „Ubi caritas non est, justitia non esse potest." — De serm. domin. in mont. l. I. §. 13. t. III. p. II. p. 122.

[19]) „Lex libertatis, lex caritatis est." Aug. ep. 167. §. 19. t. II. p. 457.

zuweilen den Grund dieser Niedrigkeit, anstatt ihn in dem materialistischen Egoismus des Staates und in dem Stolze des, seiner Kraft sich bewußten, Mannes zu suchen, als eine Folge des Fluches der Frau nach dem Sündenfall, als eine Strafe, deren verderbliche Folgen Jesus Christus zu vernichten gekommen war [1]). Chrysostomus und Augustin haben, indem sie diese Ansicht ausgesprochen, nicht daran gedacht, zu erklären, warum die Frau allein bestraft und, um den Fehler zu büßen, in die Abhängigkeit desjenigen gestellt worden ist, der eben so arg gesündigt hatte wie sie. Diese Erklärung befriedigt weder die Vernunft noch den Glauben; beeilen wir uns zu sagen, daß die Kirchenväter in dieser Beziehung den Kreis ihrer Gedanken erweitert haben. Ambrosius sagt mit Bestimmtheit, daß man Unrecht hat, die Frau allein zu beschuldigen, Ursache des Sündenfalls gewesen zu sein; wenn sie gefallen ist, hätte nicht der viel stärkere Mann widerstehen und seine viel schwächere Gefährtin beschützen sollen? der Fall des Mannes entschuldigt zum Theil den der Frau, auch wollte Gott, daß durch ihren „Saamen" das Heil in die Welt käme [2]).

Auf diesen Standpunkt mußte man sich stellen, um in der That die Frau aus der früheren Niedrigkeit zu erheben; diesen beabsichtigten jedoch weder Chrysostomus noch Augustin festzuhalten. Jesus Christus war der Befreier des ganzen menschlichen Geschlechts, in dem Reiche Gottes giebt es kein bevorzugtes Geschlecht mehr; alle Kirchenväter stimmen in diesem Punkte mit einander überein; sie lehren alle, daß eine vollkommene Gleichheit zwischen dem Manne und der Frau stattfindet, daß sie beide von demselben Staube gebildet sind, nach demselben Ebenbilde Gottes geschaffen, daß sie dieselben Tugenden des Gehorsams, der Keuschheit, der Liebe auszuüben haben, daß sie dieselben Kämpfe gegen dieselbe Verführung bestehen müssen und daß sie einst auferstehen werden, um vor dem Gerichte desselben Richters zu erscheinen, der sie richten wird ohne Ansehen der Person [3]). Ihre natürlichen Anlagen sind folglich gleich ehrbar; „der Erlöser," sagt Augustin, „bewies es zur Genüge, da er von einem Weibe geboren sein wollte [4])."

---

[1]) Chrysost. Hom. 13 in Eph. §. 3. t. XI. p. 100. Angnst. de Genesi ad litteram l. IX. §. 50. t. III. p. II. p. 220.

[2]) „Mulier excusationem habet in peccato, vir non habet." Ambros. de institut. virginis c. 4. §. 25. t. II. p. 255. — Conf. Gen. III. 15.

[3]) Clem. Alex. Paedag. l. I. c. 4. t. I. p. 103. — Greg. Naz. or. 31. t. I. p. 502. — Greg. Nyss. Or. 1. in verba fac. hom. t. I. p. 151.

[4]) Sermo 190. §. 2. t. X. p. 621. — Sermo 51. §. 3. p. 199.

Was ist daher ungerechter, als die heidnischen Gesetze, welche dazu bestimmt waren, die Frauen in einem, von dem Manne abhängigen Zustande zu erhalten, und sie der natürlichsten Rechte zu berauben[5])? Möge auch von nun an die Frau selbst ihre Schwäche nicht mehr vorschützen, wenn man von ihr schwere Pflichten erheischet! Diese Schwäche ist nur in ihrem Fleische; in ihrer Seele findet sich eine Kraft, die eben so groß ist wie die des Mannes. Wenn Gott ihr eine Sanftmuth gegeben hat, welche den Eindrücken mehr Gehör giebt als der männliche Wille, so hat er dieses gethan, um sie desto mehr zum Mitleiden und zum Mitgefühl zu stimmen; in Verhältnissen, welche Muth erheischen, vermag sie übrigens oft einen noch größeren zu entwickeln als der Mann; „wo ist der," sagt Gregorius von Nyssa in seinem bewunderungswürdigen Bilde der Tugenden der christlichen Frau, „wo ist der, welcher in den Prüfungen den Vergleich mit ihr aushalten könnte, und dessen Frömmigkeit, Beständigkeit und Hingebung der der Frau gleich käme[6])?"

Diese Lehren mußten auf die Frauen einen gewaltigen Eindruck machen. Alle Gefühle, welche in ihrer Seele zusammengedrängt waren, oder welche durch die gesellschaftliche alte Ordnung entstellt worden, bekamen nun durch das Christenthum einen freien Lauf. Die christlichen Frauen entfalteten gleich anfangs eine Liebe, eine Sanftmuth, eine Bescheidenheit, welche das Heidenthum niemals gekannt hatte; man konnte sagen, daß sie, die Wohlthat der geistigen Befreiung durch Jesum Christum lebhafter als die Männer fühlend, durch eine vollkommene Hingebung ihre Dankbarkeit gegen den Erlöser zu erkennen geben wollten. Die Kirche hielt, in Anerkennung des Gefühls der Zurückhaltung, welche der Frau ziemet, an dem apostolischen Gebote fest, daß sie in den öffentlichen Versammlungen der Christen nicht das Wort ergreifen soll[7]); aber diese Ausschließung von der Verkündigung des Wortes hinderte sie nicht, in der Gesellschaft ein, ihr wohlanstehendes, Amt zu verwalten. Später werden wir erfahren, daß die alte Kirche den Frauen bescheidene, sanfte und mit ihren angebornen Tugenden übereinstimmende Beschäftigungen anzuweisen wußte; begnügen wir uns hier, zu bemerken, daß

---

[5]) Augustin sagt vom Gesetz Voconia: „. . . qua lege quid iniquius dici aut cogitari possit ignoro." De civit. Dei l. III. c. 21. t. VII. p. 63.

[6]) Or. 1. in verba fac. hom. t. I. p. 151.

[7]) Tertull., de virgin. velat. c. 9. p. 178. — Cypr. Testim. adv. Jud. l. III. c. 46. p. 318. — Chrysost. Hom. 37 in 1. Cor. §. 1 u. folg. t. X. p. 343.

sie in den Zeiten der Verfolgungen das Vorbild der Liebe und des Muthes waren, daß sie die Gefangenen trösteten, die Wunden der Gefolterten verbanden, für die Märtyrer beteten, daß sie muthiger als Löwen, dem Ausdrucke des Chrysostomus zufolge[8]), selbst die grausamsten Leiden mit einer heldenmüthigen Ruhe ertrugen, welche, mehr als alles Uebrige, die Ueberlegenheit der christlichen über die heidnische Frau beweiset. Später, als die Verfolgungen aufhörten, fuhren die Frauen im Allgemeinen fort, sich durch eine lebendigere Frömmigkeit auszuzeichnen. Während die Männer auf dem Forum beschäftigt waren oder in den Circus liefen, begaben sie sich in die Kirchen oder führten in dem Inneren ihres Hauses ein, dem Erlöser gewidmetes, Leben; Chrysostomus stellte sie den Männern gern als Muster auf; sie übertreffen uns, rief er aus, an Liebe gegen Jesum Christum, an Keuschheit, an Mitgefühl für die Unglücklichen[9]). Die Geschichte hat uns die Namen mehrerer dieser heiligen Frauen aufbewahrt und wir wollen einige derselben aus den letzten Zeiten des Kaiserreiches aufführen, besonders um den Gegensatz zwischen den christlichen Frauen des höchsten Ranges und den heidnischen aus demselben Stande hervorzuheben. Melanie, die Jüngere, welche in allen Theilen des Reiches ausgedehnte Besitzungen hatte, überließ dieselben den Kirchen für die Armen, sie selbst widmete sich dem Dienste der Unglücklichen, durchzog die Provinzen, indem sie das Elend überall zu mildern, Kranke zu unterstützen, Betrübte zu trösten suchte[10]). Paulla, aus der Familie der Scipionen und des Paulus Aemilius, Wittwe des Toxotius, der von Julius abstammte[11]), und Fabiola, aus der Familie der Fabius[12]), folgten diesem Beispiele nach. Sie fügten dem Namen ihrer berühmten Geschlechter einen neuen Ruhm hinzu, der viel schöner war als der der Krieger, von welchen sie abstammten. Zu derselben Zeit besuchte Placilla die Spitäler, wo sie den Kranken mit eigener Hand die demüthigsten Dienstleistungen erwies[13]). Die Kaiserinnen Pulcheria und Eudoxia zeichneten sich

---

[8]) „Λεόντων θερμότεραι." Hom. 29. in Rom. §. 2. t. IX. p. 747.

[9]) Chrysost. Hom. 42. in cap. XVIII. Gen. §. 7. t. IV. p. 433. — Hom. 13. in Ephes. §. 3. t. XI. p. 100. — August. Sermo. 9. §. 12. t. V. p. 40.

[10]) Palladius, Historia Lausiaca c. 119. p. 226.

[11]) Hieron. ep. 108. t. I. p. 693.

[12]) Id. ep. 77. t. I. p. 461.

[13]) Theodoret, Hist. eccles. l. V. c. 19. p. 223.

nicht weniger durch die hohen Eigenschaften ihres Geistes, als durch die Sanftmuth und die Reinheit ihrer Sitten aus.

Die Wiederherstellung der Frauenwürde und die Unterwerfung des irdischen Vortheils des Staates, wo die Menschen nur durch die Bedürfnisse des Zeitlichen an einander gefesselt werden, unter die geistigen Vortheile des Reiches Gottes, wo sie durch die Liebe und für die Ewigkeit vereinigt sind, mußten den Begriff der Ehe nothwendig von Grund aus verändern. Schon der Erlöser hatte derselben ihren wahren Charakter gegeben, indem er sie als eine göttliche Anordnung und als ein Band der Seelen darstellte. Diese großen Grundsätze erhielten in der Kirche eine Entwicklung, welche den Gegensatz der christlichen Bildung, der heidnischen gegenüber, ganz besonders hervorhob. Den Kirchenvätern zufolge ist die Ehe mit einer Frau, wie sie Gott selbst durch das erste Paar einsetzte, nicht eine vorübergehende Verbindung, lediglich zur augenblicklichen Befriedigung fleischlicher Begierden oder der Bedürfnisse des Staates, sie ist vielmehr eine Verbindung der Seelen wie der Körper, dazu bestimmt, Gott zu verherrlichen und jenseits dieses Lebens fort zu bestehen[14]); sie ist ein Geheimniß, denn sie ist das Bild der Verbindung Jesu Christi mit seiner Kirche[15]). So geheiligt wird sie eine Schule der Tugenden und der Pflichten zwischen den Ehegatten, behufs ihrer eigenen Erziehung für das ewige Leben, wie derjenigen ihrer Kinder. Jedes Haus, jede Familie muß ein Bild der Kirche sein, denn da wo zwei oder drei im Namen Jesu versammelt sind, ist er mitten unter ihnen[16]). Dieser, von dem Christenthum der Ehe gegebenen höheren Bedeutung wegen, empfängt sie schon in den ersten Zeiten eine kirchliche Weihe; von dem Priester in Gegenwart der Gemeinde eingesegnet, wird sie eine der feierlichsten Handlungen[17]). Die heimlichen, von der Kirche nicht geheiligten Ehen waren beinahe als ungesetzliche Verbindungen angesehen[18]).

Eine andere Folge der religiösen Auffassung der christlichen Ehe

---

[14]) Athenag. Leg. c. 33. p. 311. — Asterius, Hom. an liceat dimittere uxorem p. 64.

[15]) Chrysost. Hom. 12 in Col. §. 5. t. XI. p. 419. — Paulin. Nol. poem. 22. p. 124 sq.

[16]) Clem. Alex. Strom. l. II. t. I. p. 502.

[17]) Ignat. Ep. ad Polyc. c. 5. p. 41. — Clem. Alex. Paedag. l. III. c. 11. t. I. p. 291. — Tertull. ad uxorem l. II. c. 8. p. 172. — De monog. c. 11. p. 531.

[18]) Tertull. de pudic. c. 4. p. 557.

ist die, daß sie freigestellt wird. Das Heidenthum kannte diese Freiheit nicht; es bestrafte denjenigen, welcher sich der Pflicht, dem Staate Bürger zu geben, überheben wollte. Das Christenthum, indem es die Ehe nicht auf den Nutzen oder auf die Leidenschaft stützt, sondern auf die wahre Liebe[19]), welche ein freies Gefühl ist, mußte auf solche Weise den ehelosen Zustand frei stellen. Sobald die Rechte des Individuums anerkannt sind, muß der Wunsch, sich nicht zu verheirathen, geehrt werden; er kann dann nicht mehr als ein solcher bestraft werden, der dem Staate Schaden bringen dürfte. Auch finden wir bald Christen, welche es vorziehen, im ehelosen Zustande zu verbleiben; sie sind selbst der Gegenstand einer besonderen Achtung, als solche, welche den Lüsten des Fleisches zu widerstehen vermögen[20]). Ursprünglich ist diese Achtung eine, dem christlichen Grundsatze der Freiheit dargebrachte Huldigung. Später schreiben einige Kirchenväter, wie z. B. Ambrosius und Augustin, welche glaubten, die Ehe mit ihren Sorgen sei ein Hinderniß der Heiligkeit, dem Cölibat den übertriebenen Werth einer vollkommenen Tugend zu; sie gaben wohl zu, daß die Ehe gut und ehrbar sei, jedoch wünschten sie, daß man nur dann in dieselbe trete, wenn man nicht in der Enthaltsamkeit leben kann[21]). Methodius, ein begeisterter Lobredner der Jungfräulichkeit, giebt jedoch zu, daß die Ehe nicht abgeschafft werden solle, denn, obgleich der Mond, mit welchem er das Cölibat vergleicht, größer ist als die anderen Sterne, so hindert er doch diese nicht, ein gewisses Licht an dem Himmel zu verbreiten[22]). Neben dieser ascetischen Bestrebung befestigt sich der richtigere und christlichere Begriff, daß die Ehe für die Frömmigkeit kein Hinderniß abgeben kann, und daß sie folglich nicht geringer zu achten sei als die Jungfräulichkeit und das Cölibat. Dies ist besonders die Ansicht des Chrysostomus. Dieser große Geist versucht oft zu beweisen, daß die heilige Verbindung der Ehe, weit davon entfernt, der Vollkommenheit entgegen zu treten, für die christlichen Ehegatten ein Mittel zum gegenseitigen Fortschritt in dem geistigen Leben wird; die häuslichen Sorgen, die Leitung des Hauswesens, die Erziehung der Kinder, sind

[19]) August. Sermo 51. §. 21. t. V. p. 205.

[20]) Athenag. Leg. c. 33. p. 310.

[21]) August. de bono conjugali t. VI. p. 233 sq. — De nuptiis et concup. l. I. c. 1 u. folg. l. X. p. 187. — Ambros. de viduis c. 12. §. 72. t. II. p. 205.

[22]) Convivium decem virginum or. 2. in Combefis. Bibl. graec. PP. auctarium, noviss. t. I. p. 71 sq.

edle Pflichten; als solche, wenn sie gut erfüllt werden, können sie die Fortschritte zur Vollkommenheit nicht hindern; diese Ehegattin, jener Ehegatte geben den Anblick eines heiligern Lebens, als das der Bewohner von manchem Kloster[23]). Es geschah oft, daß einer der Ehegatten sich von dem anderen zu trennen wünschte, um sich dem beschaulichen Leben hinzugeben. Chrysostomus stellte diesen unüberlegt frommen Menschen vor, daß das Fasten und die Enthaltsamkeit zu nichts dienen, wenn das Band der Liebe zerrissen ist[24]); übrigens heißt dies denjenigen Ehegatten, welcher keinen Sinn für das ascetische Leben hat, der Verführung Preis geben; die Verbindung zwischen Mann und Frau ist so heilig, daß sie eine gemeinschaftliche Verantwortlichkeit hervorbringt, die sie die unauflöslichste Treue gegen einander zu bewahren nöthigt[25]).

In dieser freien und innigen Verbindung der christlichen Ehe scheint, dem ersten Anblicke nach, die Frau eine untergeordnete Stellung einzunehmen, ähnlich derjenigen, welche die heidnische Gesellschaft ihr anwies. In der That behaupten die Kirchenväter mit der Schrift des alten und des neuen Bundes, daß die Frau dem Manne unterthan ist, und zwar ihrer Schwäche wegen, allein es ist Dies eine freiwillige Unterwerfung, denn die Gattin ist dem Gatten von Natur sowohl, als ihrer Stellung nach, die sie in dem ehelichen Bündnisse einnimmt, gleich; wenn sie ihm dienen soll, so geschieht dieses im christlichen Sinne des Wortes, indem sie ihn nämlich liebt[26]). Sie muß für ihn gleich einer Schwester sein, so zu ihm gestellt, wie die Kirche ihrem Oberhaupte gegenüber[27]). Sie bildet mit ihrem Gatten nicht zwei getrennte Wesen; sie sind nur eine Person, deren Haupt der Mann ist[28]). Dies ist nicht mehr die alte Sklaverei der Frau; sie wird erhoben, sie ist, hinsichtlich ihrer Würde, dem Manne gleich, indem sie ihn immer als Herren des Hauses und der Familie be-

---

[23]) Chrysost. Hom. I. in Rom. XVI. 3. t. III. p. 175. — Greg. Naz. Or. 11. t. I. p. 180.

[24]) *Τί τὸ κέρδος τῆς νηστείας καὶ τῆς ἐγκρατείας, ἀγάπης διεῤῥηγμένης; οὐδέν.* Hom. 19 in Cor. §. 1. t. X. p. 160.

[25]) August. de conj. adult. l. I. c. 1. t. VI. p. 285.

[26]) August. Quaest. in Gen. l. I. quaestio 153. t. III. P. II. p. 311. — Chrysost. Hom. 26 in 1. Cor. §. 2. t. X. p. 229. — Hieron. Comm. in Tit. c. 2. t. III. p. 427.

[27]) Hermas, l. I. vis. 2. c. 2 et 3 p. 77. — Paul. Nol. Poema 22. v. 167 sq. p. 128. — Asterius, Hom. an liceat dimittere uxorem, p. 64.

[28]) Chrysost. Hom. 12 in Col. §. 5. t. XI. p. 419.

trachtet und anerkennt. Das Christenthum konnte nicht die Emancipation der Frau verkünden, wie sie die römischen Frauen zur Zeit des Verfalles ausübten oder wie der neueste Socialismus sie lehrt; in seinem wunderbaren Verständnisse der Bedürfnisse der Natur und des Lebens läßt es zwei Gebiete bestehen, welche die beiden Ehegatten unter sich theilen, so daß die Thätigkeit des Mannes und die der Frau in Anspruch genommen werden. Das menschliche Leben ist doppelter Art: bald ein öffentliches, bald ein Privatleben. Gott hat jedem Geschlechte seine Grenzen angewiesen, aus denen es nicht ungestraft treten darf; der Mann oder die Frau verlassen ihre, ihnen angewiesene Sphäre nur, um das allgemeine Bewußtsein des menschlichen Geschlechtes zu verletzen. Den Kirchenvätern zufolge kommen dem Manne die äußern Angelegenheiten zu, das Forum, der Senat, das Lager; der Frau, die Pflichten des engeren häuslichen Kreises. Sie kann, sagt Chrysostomus, weder die Waffen tragen, noch in den Versammlungen stimmen, noch die Gemeindeangelegenheiten besorgen, aber sie kann die Leinwand weben, besser wie der Mann über die häuslichen Verhältnisse Rath ertheilen, ihren Haushalt regieren, in demselben Ordnung halten, die Dienstboten überwachen und die Kinder erziehen. Jedes Geschlecht hat seinen besondern Beruf; Gott hat nicht Einem Alles gegeben; weislich hat er vertheilt[29]). So ist die Gattin, weit davon entfernt, die Dienerin des Mannes zu sein, seine treue Gefährtin und Hülfe; sie ist, nach der schönen Ansicht der Kirchenväter, sein unerläßliches Ergänzungsmittel, nur durch sie wird er Alles, was er dem Willen Gottes zufolge sein soll[30]). Die Frau tröstet den Mann und giebt ihm den Muth und die Seelenruhe; nichts, sagt ebenfalls Chrysostomus, nichts kann den Mann besser bilden als eine fromme und weise Frau; er bezeugt, daß manche heftige, harte, leidenschaftliche Männer durch den Einfluß ihrer Gattinnen zu sanftern Gefühlen geführt worden sind[31]). Indem die Kirchenväter anerkennen, daß die Frau, mehr wie der Mann, zur Frömmigkeit und zum Mitgefühl sich hinneigt, weisen sie derselben außer den Pflichten im Inneren des Hauses, einen äußeren Beruf an; sie verweigern derselben die Erweiterung des Kreises ihrer Thätigkeit

[29]) Clem. Rom. Ep. 1 ad Cor. c. 1. p. 147. — Clem. Alex. Paedag. l. III. c. 11. t. I. p. 288. — Ambros. de paradiso c. 11. §. 50. t. I. p. 167. — Chrysost. Quales ducendae sint uxores t. III. p. 217.

[30]) Chrysost. l. c. — Sermo 4 in Gen. §. 1. t. IV. p. 659. — Ambr. de inst. virgin. c. 3. §. 22. t. II. p. 254.

[31]) Chrysost. Hom. 61. in Joh. §. 3. l. VIII. p. 365.

nicht, jedoch geschieht dieses weder um sie Theil an den Kämpfen des Mannes nehmen zu lassen, noch um ihr Beschäftigungen anzuweisen, welche ihrem Wesen widerstreben, wohl aber, um ihr ein Werk des Trostes und der Liebe anzuweisen, nämlich um ihr die Pflege der Armen, den Besuch der Kranken, die Unterstützung der Betrübten anzuempfehlen[32]). Die christliche Gattin, wie die Kirchenväter sie beschreiben, bescheiden, fromm, die wollüstigen oder barbarischen Schauspiele des Heidenthums fliehend, verließ nur selten ihr Haus, wo sie, statt Liebhaber oder Schauspieler zu empfangen, die Gastfreundschaft nur den Unglücklichen und armen Fremden zu Theil werden ließ; wenn sie ausging, umgab sie sich nicht mit einer Schaar Sklaven, um mit Pracht nach dem Circus oder dem Bade zu gehen, sondern sie begab sich, mit einem Schleier bedeckt, nach der Kirche oder nach der Wohnung eines Armen[33]). Man hatte folglich recht zu behaupten, daß sie der schönste Schmuck des Mannes, so wie die Freude ihrer Familie, daß sie, mit einem Worte: ein bewunderungswürdiges Wesen sei[34]). Man gestatte uns das Bild noch beizufügen, welches ein Schriftsteller zu Ende des vierten Jahrhunderts, der Bischof Asterius von Amasia giebt: „Sie ist wie ein Glied von dir, deine Hülfe, dein Trost in den Prüfungen des Lebens; sie pflegt dich in der Krankheit, sie tröstet dich in dem Schmerze; sie ist der Schutzengel deines Heerdes, die Vertreterin deiner Rechte. Sie duldet dieselben Leiden wie du, sie genießt dieselben Freuden wie du. Sie erhält deinen Reichthum, wenn du welchen besitzest; bist du arm, so weiß sie aus den geringsten Hülfsquellen Vortheil zu ziehen; sie widersteht mit Geschicklichkeit und Muth allen Uebeln. Durch das Band, welches sie an dich knüpft, erträgt sie die schwere Last der Erziehung der Kinder. Wenn dein Glück abnimmt, verbirgst du dich muthlos; deine falschen Freunde, deren Liebe je nach dem Wechsel des Schicksals sich ändert, verschwinden, deine Sklaven verlassen dich. Deine Frau allein bleibt, wie ein Glied eines kranken Körpers, als Dienerin des Mannes bei seinen Leiden und läßt ihm die Pflege angedeihen, deren er bedarf. Sie trocknet seine Thränen, verbindet

[32]) Nilus, Peristeria sect. I. c. 3. p. 87.

[33]) Tertull. de cultu femin. l. II. c. 11. p. 159. — Ad uxorem l. II. c. 4 et 8. p. 168—172. — Hieron. ep. 54. t. I. p. 289.

[34]) *Κάλλιστον γὰρ ἔργον γυνὴ οἰκουρός* etc. Clem. Alex. Paedag. l. III. c. 11. t. I. p. 293. — Tertull. ad uxor. l. II. c. 8. p. 172. — Paul. Nol. Poema 22. p. 124 sq.

seine Wunden, wenn er mißhandelt worden ist; sie begleitet ihn endlich, wenn er in die Gefangenschaft geführt wird[35])."

Um jedoch zu dem Glücke zu gelangen, eine solche Gattin zu besitzen, ermahnen die Kirchenväter, nicht auf leichtsinnige Weise die Ehe einzugehen, die als das wichtigste Ereigniß des Lebens angesehen werden soll, weil von ihr die Zufriedenheit oder das Unglück auf der Erde abhängt[36]). Sie wollen, daß die Wahl nur nach einer ernsten Ueberlegung stattfinde. Vor allem Andern aber muß, da die christliche Ehe eine Vereinigung der Seelen ist, und als ihr Vorbild die Verbindung Jesu Christi mit seiner Kirche hat, eine Gemeinschaft der Empfindung über das Wichtigste, über den Glauben, stattfinden. Man erklärte sich daher gegen die gemischten Ehen zwischen Christen und Heiden; man fing damit an, auf die Uebelstände aufmerksam zu machen, welche nothwendig aus solchen Verbindungen hervorgehen mußten, in denen der heidnische Gatte seine christliche Frau hinderte, ihr Gebet zu verrichten und den Eingebungen der christlichen Liebe zu folgen[37]). Bald untersagte man solche Ehen; Tertullian schon betrachtete sie als ungültig (illegitime[38]), späterhin waren die Kirchenväter einstimmig gegen solche Ehen und die Concilien excommunicirten diejenigen Eltern, welche sie zugaben[39]). Wenn jedoch einer der beiden Ehegatten Christ wurde, so sollte die Ehe nicht aufgelöst, im Gegentheil sollte sie durch die Bemühung des christlichen Theils, den andern, der Abgötterei noch huldigenden Theil dem Erlöser zuzuführen, geheiligt werden[40]). Man empfahl der bekehrten Frau um so sanfter, um so demüthiger, um so friedliebender zu sein, als sie von der Heftigkeit ihres heidnischen Mannes mehr zu fürchten hatte[41]).

Nachdem man als erste Bedingung einer glücklichen Ehe die Gemeinschaft des Glaubens festgestellt hatte, fügte man noch andere

[35]) Hom. an liceat dimittere uxorem p. 65.

[36]) Πρᾶγμα τοῦ ἀνθρωπινοῦ βίου κεφάλαιον. — Asterius. l. c. p. 62.

[37]) Tertull. ad uxor. l. II. c. 4 et 6. p. 168. 170.

[38]) O. c., c. 3. p. 168. — De corona c. 13. p. 109. — De monog. c. 11. p. 532.

[39]) Cyp. Testim. ad Jud. l. III. c. 62. p. 323. — Ambr. Expos. Ev. Luc. l. VIII. §. 2. t. I. p. 1410 etc. — Concil von Elvira, 305, can. 15. — Das von Arles, 314, can. 11. — Mansi t. II. p. 8 et 472.

[40]) Tertull. ad uxor. l. II. c. 7. p. 171. — August. de conjug. adult. l. I. c. 17. — De fide et operibus. c. 19. t. VI. p. 291. 136.

[41]) Constit. apost. l. I. c. 10. p. 212.

Rathschläge, voll Weisheit und Liebe hinzu; streng genommen brauchten wir derselben nicht zu gedenken, wenn sie nicht einen noch größeren Unterschied zwischen dem christlichen Geiste und der heidnischen Bildung begründeten. Man muß seine Gattin ohne Rücksicht auf Schönheit oder auf Reichthum wählen, sondern in ihr nur die Tugenden und die Anmuth eines guten Herzens suchen[42]; darum schickt es sich, sich nach ihrem früheren Betragen zu erkundigen, namentlich über die Erfüllung ihrer kindlichen Pflichten gegen die Eltern[43]; „ein junges weises und frommes Mädchen," sagt Chrysostomus, „ist kostbarer als alles Gold der Erde[44]."

Dem jungen Mädchen sagte man, sie solle als Ehegatten nur denjenigen nehmen, welchen ihr Vater ihr geben würde[45]). Es war dies noch ein Ueberbleibsel des alten väterlichen Rechtes, jedoch milderte man dasselbe, indem man anerkannte, daß, damit die Verbindung glücklich sei, das junge Mädchen denjenigen lieben müsse, der sie aufsucht, und daß sie ihn nicht gegen ihren Willen heirathen solle[46]). Augustin will selbst, daß sie, in das Alter, in welchem man ein selbstständiges Urtheil erwartet, eingetreten, das Recht habe, ihren Gatten selbst zu wählen[47]), ein unermeßlicher Fortschritt in Bezug auf die Sitten des Alterthums; um endlich das Band der Liebe noch fester um die Familie zu schlingen, forderten die Kirchenväter, daß die Ehe unter Verwandten verboten würde, oder daß man wenigstens die Zahl der Fälle vermehren möchte, in welchen das römische Recht gewisse Verwandtschaftsgrade als Hindernisse der Ehe bezeichnete[48]). Es war dieses nicht eine Schmälerung der Freiheit, entgegengesetzt der Ehrfurcht des Christenthums für die Rechte der freigegebenen Individualität, es war eine natürliche Folge des Grundsatzes der Liebe, man wollte, daß die Familie, welche so zu sagen die Kirche Gottes darstellt und die in der heidnischen Welt ihre Wichtigkeit durch die Auflösung der heiligsten Bande verloren hatte, durch eine von allem persönlichen Interesse freie Liebe inniger verbunden

---

42) „Gratia bonae indolis" — Ambros. de Abr. l. I. c. 9. §. 85. t. I. p. 309.

43) Clem. Alex. Strom. l. IV. c. 20. t. I. p. 621. — Chrysost. „Quales ducendae sint uxores." t III. p. 211 sq.

44) Chrysost. Hom. 20 in Ephes. §. 8. t. XI. p. 155.

45) Naumachius, in Gnom. p. 122.

46) Clem. Alex. Strom. l. II. c. 23. l. IV. c. 20. t. I. p. 502. 621.

47) Nisi eadem puella in eadem aetate fuerit, ut, jure licentiore, sibi ipsa eligat quod velit. August. ep. 254. t. II. p. 668.

48) August. De civit. Dei l. XV. c. 16. t. VII. p. 301.

würde. Ambrosius wollte dieses Verbot unmittelbar an ein ausdrücklich gegebenes göttliches Gesetz anknüpfen [49]); obgleich das letztere in dieser Beziehung schweigt [50]), so ist jenes Verbot nichts desto weniger in Uebereinstimmung mit der geistigen Natur des Reiches Gottes.

Hatte die Verbindung statt gefunden, so legte die Kirche, dem Heidenthum entgegengesetzt, nicht nur der Frau Pflichten auf, sondern sie schrieb auch dem Manne solche vor. Die Gattin soll, sagte sie, sich durch Keuschheit, durch Sanftmuth der Sitten, durch die Einfachheit ihres Charakters, durch die Liebe gegen Alle und durch ihre Unterwürfigkeit gegen den, welchen sie freiwillig vor Gott als ihren Gemahl gewählt hat, liebenswürdig machen; sie hat ihn zu ehren und darf nur ihm zu gefallen suchen [51]). Ein Dichter des 4. Jahrhunderts gab diese Rathschläge einem jungen Mädchen in Versen voll Wahrheit und Zartgefühl [52]). Andererseits fordern die Kirchenväter, daß der Mann seine Frau achte, daß er ihr alle Sorgfalt schenke, sie mit Sanftmuth und Güte behandle, sie, welche seine Lebensgefährtin, die Mutter seiner Kinder ist [53]), daß er sie mehr wie die eigenen Eltern liebe, daß er selbst für sie sterbe, wenn es sein muß, so wie Jesus Christus sich der Kirche dahingegeben hat, die seine Braut ist, daß er sie beschütze, unterrichte, sie mit Nachsicht bessere, und daß, wenn sie unglücklicher Weise seinen Ermahnungen kein Gehör giebt, er sie geduldig trage, ohne sie fortzuschicken oder zu mißhandeln [54]).

Die eheliche Verbindung, in welcher die Ehegatten nach beiden Seiten hin durch so große Pflichten mit einander vereinigt sind, wurde als eine so innige angesehen, daß man ursprünglich dieselbe auch nicht einmal durch den Tod als aufgelöst betrachtete. Als Bund zwischen zwei Seelen sollte sie in alle Ewigkeit bestehen. Deswegen sprechen sich mehrere Kirchenväter gegen eine zweite Ehe aus [55]). Nach Athenagoras begeht der Mann, der sich wieder verheirathet, einen

[49]) Epist. 60. t. II. p. 1017.

[50]) August. l. c. Note 1.

[51]) Clem. Rom. Ep. 1 ad Cor. c. 21. p. 161. — Constit. apost. l. I. c. 8. 9. l. VI. c. 29. p. 209. 360.

[52]) Naumachius in Gnom. p. 122 sq. — Dieser wenig bekannte Dichter gehört einem ungewissen Zeitalter an. Erasmus, Scaliger, Voß und Andere zweifeln nicht daran, daß er Christ gewesen sei. Dies ist auch die Meinung von Hrn. Schoell. Hist. de la litt. grecque 2. edit. t. VI. p. 76.

[53]) Asterius, Hom. an liceat dimittere uxorem. p. 66.

[54]) Ignat. ad Polycarp. c. 5. p. 41. Const. apost. l. I. c. 2. p. 203.

[55]) Just. Mart. Apol. l. c. 15. p. 52.

„schicklichen Ehebruch“ [56]); Tertullian besonders, nachdem er das strenge System der Montanisten ergriffen hatte, verwarf die zweite Ehe als durchaus unzulässig. Seine Gründe sind im Allgemeinen nicht sehr triftig, jedoch spricht er sehr reine Gefühle aus, wenn er unter Anderm sagt, daß der Gatte, welcher in der Nähe Gottes ist, desto inniger mit seiner Frau verbunden sein wird, wenn sie sein Andenken durch das Gebet heiligt, und so mit ihm in einer geistigen Verbindung fortlebt, deren heilige Harmonie nichts mehr stören kann [57]). Bevor Tertullian sich entschieden für den Montanismus erklärt hatte, war er weniger schroff; in seinen beiden Büchern an seine Frau hatte er sie ermahnt, sich nicht wieder zu verheirathen, wenn er vor ihr sterben sollte, jedoch hatte er beigefügt, daß, wenn sie dazu sich nicht stark genug fühlte, eine zweite Ehe nicht gegen das Gesetz Gottes wäre [58]). Dies war auch die Ansicht der Apostel. Sie beruhte auf dem Gedanken, daß in der himmlischen Welt die vollkommene Liebe nicht mehr gestört werden wird durch die Verschiedenheit der Geschlechter, den Worten Jesu Christi zufolge: „Nach der Auferstehung werden die Männer keine Frauen, noch die Frauen Männer haben, aber sie werden wie die Engel Gottes im Himmel sein“ [59]). Diese mildere Lehre, welche Hermas und Clemens von Alexandrien vertreten [60]), behielt in der Kirche die Oberhand. Man rieth den Wittwern und den Wittwen an, sich nicht wieder zu verheirathen, hinsichtlich der letzteren machte man sie aufmerksam auf die von einer zweiten Ehe unzertrennlichen Schwierigkeiten, welche aus der Erziehung von Kindern zwei verschiedener Mütter, so wie aus der Erinnerung, welche der Gatte der verlorenen Gattin schenkt, und welche den Frieden des neuen Bundes stören können, hervorgehen. Ambrosius und namentlich Chrysostomus behandeln diesen Gegenstand mit eben so viel Liebe als Zartheit [61]). Weder sie jedoch, noch die anderen Kirchenväter, welche einem freiwilligen Wittwenstande den Vorzug gaben, verwarfen die zweite Ehe; sie finden nicht, daß dieselbe durch das

[56]) Athenag. Leg. c. 33. p. 311.

[57]) Tertull. De monog. c. 10. p. 531. — De exhortat. castit. c. 2 sq. p. 519.

[58]) Ad uxorem l. 2. p. 161 sq.

[59]) Matth. 22. 30.

[60]) Hermas, l. II. mand. 4. c. 4. p. 91. — Clem. Alex. Strom. l. III. c. 12. t. I. p. 548.

[61]) Chrysost. Hom. de viduis, t. III. p. 315. — Ambros. De viduis c. 2. §. 10. c. 11. §. 68. c. 15. §. 88. t. II p. 188. 203. 210. — August. De bono viduitatis c. 4. t. VI. p. 273. Hieron. ep. 54. t. I. p. 291.

göttliche Gesetz verboten sei und glauben folglich, daß es keine Sünde sei, sich wieder zu verheirathen, ja oft müsse die zweite Ehe angerathen werden. Der Ansicht des Hieronymus zufolge soll eine junge und reiche Wittwe, die tausend Versuchungen ausgesetzt ist, sich wieder verheirathen, wenn sie über sich selbst nicht sicher zu sein glaubt, denn, sagt er, eine zweite Ehe ist einem sittenlosen Leben vorzuziehen [62]). Allerdings unterwerfen einige Concilien die Wittwen, welche sich verheirathen, augenblicklichen Büßungen, allein sie excommuniciren dieselben nicht [63]). Zur Zeit Augustin's betrachtete man die Verwerfung der zweiten Ehe als eine Ketzerei [64]).

Derselbe hohe Gedanke der Heiligkeit der Ehe, so wie wir bis hierher denselben darzustellen versuchten, ist bei den Christen ebenfalls der oberste Grundsatz in der Lehre von der Ehescheidung, die in dem Heidenthum so häufig vorkam und leicht geschehen konnte. Die Kirche mißbilligte ohne Rückhalt die grundlose Trennung der Ehegatten, wovon die heidnische Gesellschaft so viele und so schändliche Beispiele gegeben hatte [65]). Eine Trennung wurde nur des Ehebruchs wegen gestattet. Die Kirchenväter, indem sie die Keuschheit in der Ehe vorschrieben, und indem sie die gegenseitige Treue als eine der heiligsten ehelichen Pflichten bezeichneten, erinnerten die Welt zugleich daran, daß der Ehebruch eine der gröbsten Uebertretungen des göttlichen Gesetzes ist. Die Concilien bestraften die Schuldigen durch eine Excommunication, von welcher sie sich nur durch eine lange Buße frei machen konnten [66]). Vom allgemeinen Standpunkte aus betrachtet, war dies nichts Anderes als eine Erneuerung der Mißbilligung, deren Gegenstand der Ehebruch selbst schon in der heidnischen Gesellschaft gewesen war; man weiß jedoch, daß man in dieser Gesellschaft hinsichtlich des Umganges der Männer mit gewissen Frauen Ausnahmen zugab; die Kirche jedoch konnte diese Ausnahmen nicht bestehen lassen. Den Sitten und den heidnischen Gesetzen entgegen, und als Folge der christlichen Ehrfurcht gegen die in ihre Rechte wieder eingesetzte Frau, betrachtete man diese nicht mehr als allein eines

[62]) Hieron. ep. 79. t. I. p. 507.

[63]) Concil von Neucäsarea, 315, can. 3; von Laodicea 4. sess. can. 1. Mansi t. II. p. 540—564. — Bas. ep. 188. can. 4. t. III. p. 271.

[64]) August. De haer. c. 28. t. VIII. p. 8. — De civit. Dei l. XVI. c. 34. t. VII. p. 338.

[65]) Concil von Elvira, 305, can. 8. Mansi t. II. p. 7.

[66]) Ebendas. can. 64. 69. Concil von Ancyra, 315, can. 20. l. c. p. 16. 519.

Ehebruchs fähig, die Gelehrten der Kirche bestreiten lebhaft den heidnischen Stolz, welcher forderte, daß die Frau allein desselben beschuldigt werden könnte, während der Mann sich als frei betrachtete. Von nun an sollte der untreue Gatte eben so schuldig erklärt werden, als die Gattin, welche ihre Pflichten verletzt, er ist selbst strafbarer als sie, denn er kann sich nicht mit der Schwachheit entschuldigen, er besitzt die Kraft und soll sie zum Guten benutzen, er soll derjenigen, deren Schutz ihm anvertraut ist, das Beispiel der Tugend und nicht einen Vorwand geben, ihre Laster zu verdecken [67]). Der Leichtsinn, mit welchem die Heiden das Concubinat behandelten, wurde von den Kirchenvätern höchlich gebrandmarkt; wie hätten sie wohl den Unterschied, den man in der römischen Gesellschaft zwischen einer Concubine und einer H... machte, anerkennen können? In ihren Augen gehörte jede Person, die man außer der Ehegattin besuchte, eben so wie diejenige, welcher man als Junggeselle oder als Wittwer anhing, der Ansicht des Augustin zufolge, in dieselbe Classe der feilen Dirnen, und der Umgang mit einer solchen begründete eine schändliche und unerlaubte Verbindung [68]). Ueber diesen Gegenstand sagt Hieronymus: „Die Gesetze der Cäsaren sind andere, als die Jesu Christi; was Papinian vorschreibt, ist verschieden von dem, was Paulus lehrt: bei den Heiden läßt man den Männern die Zügel der Unkeuschheit schießen, man begnügt sich, sie wegen der Nothzucht und des Ehebruchs mit freien Menschen zu bestrafen, allein man gestattet ihnen, ihre Leidenschaften mit Sklavinnen oder in dem Lupanar zu befriedigen, gleich als ob die Sünde nicht von dem Willen des Individuums abhinge, welches sündigt, sondern von der Stellung der Person, mit welcher es die Sünde begeht! Bei uns ist jedoch auch den Männern dasjenige nicht erlaubt, was den Frauen nicht gestattet ist" [69]).

Der Ehebruch, als in der That eine Verletzung der ehelichen Treue, mußte die **Trennung** zur Folge haben, aber, der allgemeinen Ansicht der Kirchenväter zufolge sollte die letztere nicht absolut sein, d. h. sie sollte nicht bis zur **Ehescheidung** führen. Nur einzelne Stimmen ließen sich zu Gunsten der Ehescheidung nach dem Ehebruch vernehmen. Epiphanius behauptet, daß die unschuldige Gattin, wenn

[67]) Lactant. Div. instit. l. VI. c. 23. t. I. p. 500. — August. De conjug. adulterinis l. II. c. 7 sq. t. VI. p. 299 sq. — Sermo 9. §. 11 sq. t. V. p. 40.

[68]) August. Sermo 224. §. 3. — Sermo 392. §. 2. t. V. p. 674. 1054.

[69]) Ep. 77. ann. 399. t. I. p. 459.

sie ohne Grund von ihrem Manne fortgejagt oder gezwungen wird, ihn zu verlassen, weil er ihr untreu geworden ist, sich, ohne zu sündigen, wieder verheirathen darf [70]). Hilarius von Poitiers und Asterius sind derselben Meinung [71]). Die meisten Kirchenväter jedoch, entrüstet über die Mißbräuche der heidnischen Gesellschaft, erklären, um die Verpflichtungen des ehelichen Verhältnisses zu erhöhen, sich gegen die Freiheit, sich nach einer Trennung wieder verheirathen zu dürfen, obgleich dieses Recht durch die bürgerlichen Gesetze noch gestattet war. Wenn es für den Ehegatten eine Sünde ist, mit seiner Frau zu leben, sobald er weiß, daß sie einen Ehebruch begangen hat, so macht er sich desselben Verbrechens schuldig, wenn er sich, nachdem er seine schuldige Frau fortgejagt hat, mit einer andern verheirathet. Diese, schon von Hermas [72]) ausgesprochene Ansicht, wurde bald die, fast aller Kirchenväter [73]). Sie stützte sich auf das reinste christliche Gefühl, die Heiligkeit der Ehe forderte folglich die Unauflösbarkeit derselben; wenn einer der Ehegatten sie verletzte, mußte er seinen Fehler durch die Trennung büßen, diese war jedoch nur als eine augenblickliche anzusehen, man rechnete auf die Reue des Schuldigen und man wollte ihm die Möglichkeit lassen, sich mit dem beleidigten Theile zu versöhnen; die Buße des Einen und die Vergebung des Andern sollten die Pfänder einer verdoppelten Liebe und Treue sein.

Die Concilien bestätigten durch ihre Beschlüsse die Rathschläge der Väter; das von Elvira, im Jahre 305, excommunicirte die Frau, die, nachdem sie ihren Mann des Ehebruches wegen verlassen hatte, einen andern heirathete; sie sollte nur bei dem Tode ihres ersten Ehegatten die Absolution erhalten [74]). Einige Jahre nachher beschränkte sich das Concilium von Arles darauf, in Form eines Rathschlages die Ehegatten, deren Frauen Ehebrecherinnen waren, zu ermahnen, sich nicht wieder zu verheirathen, weil sie hoffen durften,

[70]) Epiph. Adv. Haer. l. II. t. I. haer. 59. §. 4 et l. III. t. II. Exposit. fidei cathol. §. 21. t. I. p. 479. 1103.

[71]) Asterius, Hom. an liceat dimittere uxorem p. 64. – Hilar. Pictav. Comm. in Matth. c. 4. §. 22. p. 627.

[72]) L. II. mand. 4. c. 1. p. 87.

[73]) Clem. Alex. Strom. l. II. c. 23. t. I. p. 507. — Tertull. De monog. c. 9. 10. p. 530. — Orig. Comm. in Matth. t. XIV. §. 24. t. III. p. 648. — Lactant., Div. instit. l. VI. c. 23. t. I p. 501. Greg. Naz. ep. 181. t. I. p. 884. — Hieron. Comm. in Matth. c. 19. t. III. p. 87. — August. Sermo 392. §. 2. t. V. p. 1054.

[74]) Can. 9; Mansi. t. II. p. 7.

sich mit ihnen versöhnen zu können[75]), jedoch wurde dieses Verbot sehr bald allgemeines Gesetz der Kirche [76]).

Wir würden diesen Gegenstand nicht erschöpfen, wenn wir dasjenige nicht beifügen wollten, was die Kirche über die gefallenen Frauen gesagt hat. Einerseits drang sie bei den Männern auf die Pflicht der Keuschheit, sowohl in dem Interesse ihrer eigenen Sittlichkeit, als um die Frauen, welche die heidnische Ordnung ohne Hindernisse ihnen Preis gab, ihrer Leidenschaft zu entziehen. Mitten in den wilden Zuständen der letzten Jahrhunderte des Kaiserreiches ließen die Kirchenväter keine Gelegenheit vorübergehen, ohne die Unkeuschheit als ein Verbrechen gegen Gott zu bezeichnen, welches seine edelsten Geschöpfe beschmuzt, die Seele verdirbt und die Schönheit des Körpers entstellt, dessen Werth in der jungfräulichen Reinheit besteht [77]). Andererseits stieß die Kirche die gefallenen Frauen nicht zurück; dem Beispiele des Erlösers zufolge, der der Ehebrecherin die Hand der Versöhnung gereicht hatte, rief sie jene Unglücklichen in ihre Mitte, welche das Heidenthum erniedrigt hatte, indem es dieselben zugleich in dem Laster erhielt; sie reinigte dieselben, sie ertheilte ihnen die Vergebung und den Frieden in der Liebe Jesu Christi. Von der Taufe zurückgewiesen oder excommunicirt, so lange sie das scheußliche Handwerk ausübten[78]), werden sie zur Versöhnung zugelassen, sobald sie ihrem Gewerbe entsagen und Beweise der Reue und Buße geben [79]). Auch fand die Kirche unter denselben heldenmüthige Märtyrerinnen; Afra starb zu Augsburg für ihren Erlöser, mit drei ihrer Dienerinnen, die, nachdem sie ihr auf dem Pfade des Lasters gefolgt waren, sie auch auf dem Wege der Bekehrung begleiteten [80]). Pelagia, welche als Schauspielerin und öffentliche H. . . in Antiochien berüchtigt war, bekehrte sich, zog sich in ein Kloster zurück, aus welchem der Statthalter vergeblich sie zu reißen suchte, um sie, den Gesetzen der damaligen Zeit nach, wiederum auf die Bühne zurückzuführen; sie brachte den Rest ihres Lebens in der Zurückgezogenheit zu, und gab Jesu Christo ihren Dank durch

[75]) Can. 10. l. c. p. 472.

[76]) Canones Eccles. Afric. can. 102. l. c. t. III. p. 806.

[77]) Athenag. Leg. c. 34. p. 311.

[78]) August. De fide et opp. c. 18. t. VI. p. 136. — Concil von Elvira, 305, can. 12. Mansi t. II. p. 7.

[79]) August. O. c. c. 15. 19. p. 131. 136. — Concil von Elvira can. 44. p. 13.

[80]) Ruinart, Acta martyr. p. 455.

die demüthige Frömmigkeit ihres Betragens zu erkennen [81]). Diese Thatsachen sind zu gleicher Zeit Zeugnisse der Macht des Christenthums hinsichtlich der Erweckung des scheinbar völlig todten Gewissens, so wie für die Kraft der weiblichen Natur, die an der Hand des Erlösers selbst von einem tiefen Falle sich zu erheben im Stande ist, wie nicht minder für die Liebe der christlichen Gesellschaft, welche ihre Arme der Sünderin öffnet, welche die Welt verachtet, nachdem sie dieselbe mißbraucht hat.

§. 2.

Die Kinder.

Indem der christliche Geist auf diese Weise die Frau erhob und die Ehe heiligte, gestaltete er auch die Familie, die bis dahin nur einen bürgerlichen Werth hatte, in eine religiöse Anstalt um, er veränderte das Verhältniß zwischen den Eltern und ihren Kindern, ohne jedoch weder das Ansehen jener zu schmälern, noch die Ehrfurcht und den Gehorsam der letzteren zu verringern.

In unserem ersten Theile sahen wir, wie der heidnische Vater sein Kind nur anerkannte, wenn es ein kräftiger und nützlicher Bürger zu werden versprach, und wenn er, der Vater, nicht zu arm war, um es zu erziehen; ihrerseits entledigte sich die heidnische Mutter ihres Kindes durch Abtreibung oder durch Aussetzung der Frucht einer nur zu oft verbrecherischen Liebe. Die Christen mißbilligen sofort in der ersten Zeit diese barbarischen Gebräuche; von einer rührenden Theilnahme beseelt, segnet und beschützet die Kirche die Kinder, weil das Reich Gottes für sie ist [1]), sie ehrt die menschliche Natur selbst in dem Kinde, welches das Tageslicht noch nicht erblickt hat; wenn es geboren ist, so fordert sie, daß dasselbe der Gegenstand der größten Sorgfalt der Eltern werde, welches auch seine körperliche Beschaffenheit sein möge. Das Kind durch Abtreibung der Frucht tödten, sagen die Kirchenväter, heißt das Werk Gottes vernichten, einen Mord begehen, eben so gut, als wenn das Kind auf die Welt gekommen wäre, und einem Geschöpfe, welches Gegenstand der göttlichen Güte geworden ist, das Leben nehmen. Gott, vor welchem kein Ansehen der Person gilt, der sie weder nach dem äußeren Scheine, noch nach ihrem Alter richtet, ist der Vater jedes Lebens, wie unvollkommen

[81]) Chrysost. Hom. 67 in Matth. §. 3. t. VII. p. 665.

[1]) Vergl. Ep. ad. Zenam et Serenum. c. 17 in Opp. Just. Mart. p. 416.

dieses auch sein möge [2]). Auch die apostolischen Constitutionen vergleichen die Abtreibung mit dem Menschenmorde; diejenigen, welche sich derselben schuldig machen, werden während zehn Jahren aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen, obgleich das bürgerliche Gesetz dieses Verbrechen noch nicht bestrafte [3]).

Eben so entrüstet ist die Kirche über den Gebrauch der Kinderaussetzung, die Christen werfen denselben der heidnischen Gesellschaft mit Heftigkeit vor; Justin, der Märtyrer, sieht darin einen Beweis der Verhärtung der Herzen durch den Götzendienst, denn wenn die Kinder nicht geradezu dem Tode Preis gegeben werden, so wird doch auf solche Weise die menschliche Natur herabgewürdigt, weil diejenigen, welche von Anderen aufgenommen werden, meistens nur für die Schande oder zur Sklaverei bestimmt sind [4]). Hundertfunfzig Jahre nach Justin spricht sich Lactantius mit kräftiger Beredtsamkeit gegen diesen Gebrauch aus, der so tief in den alten Gebräuchen wurzelte: „Keiner möge glauben," sagt er, „daß den Vätern das Recht eingeräumt werden könne, die neugebornen Kinder tödten zu lassen, dies ist eines der größten Verbrechen, denn Gott läßt die Seelen zum Leben und nicht zum Tode geboren werden. Jedoch giebt jes Menschen, welche ihre Hände nicht zu besudeln glauben, wenn sie kaum gebildeten Wesen das Leben nehmen, das sie ihnen nicht gegeben haben. Erwartet nicht, daß diejenigen fremdes Blut verschonen werden, welche ihr eigenes nicht verschonen. Solche Menschen sind, ohne allen Zweifel, gänzlich verdorben! Was soll ich von denjenigen sagen, welche durch eine falsche Liebe bestimmt werden, ihre Kinder auszusetzen? Kann man diejenigen als unschuldig ansehen, die ihre eigenen Eingeweide den Hunden als Beute darreichen, und sie noch auf eine viel grausamere Weise tödten, als wenn sie sie erwürgten? Wer mag daran zweifeln, daß derjenige ein Gottloser ist, der sich auf das Mitleiden der Anderen verläßt? Wenn es selbst geschehen sollte, daß das ausgesetzte Kind von Jemand aufgenommen würde, der dessen Ernährung übernähme, so wäre doch wiederum der Vater schuldig, sein eigenes Blut der Sklaverei oder der Prostitution hingegeben zu haben! Es ist also dasselbe, sein Kind zu tödten

[2]) Barn. Ep. c. 19. 20. t. I. p. 51. 53. — Athenag. Leg. c. 35. p. 312. — Min. Felix, c. 30. p. 114. — Tertull. Apol. c. 9. p. 36. — Ad nat. l. I. c. 16. p. 51. — Cypr. ep. 59. p. 98.

[3]) Const. Apost. l. VII. c. 3. p. 366.

[4]) Just. Mart. Apol. 1. c. 27. 29. p. 60. 61. — Ep. ad Diogn. c. 3. p. 236. — Min. Felix, c. 30. p. 114. — Arnob. l. II. c. 75. t. I. p. 105.

oder es auszusetzen! Wahr ist es, diese mordlustigen Väter klagen über ihre Armuth und schützen vor, ihre Familie nicht erziehen zu können; sind aber die Güter dieser Welt in der Macht derjenigen, die sie besitzen? Läßt Gott nicht jeden Tag Reiche arm werden, und giebt er nicht den Armen Ueberfluß? Wenn daher Jemand der Armuth wegen verhindert wird, die Seinigen zu ernähren, so möge er von seiner Gattin sich fern halten; dies ist besser, als mit eigner gottloser Hand das Werk Gottes zu zerstören" [5]).

Die Kirchenväter, damit nicht zufrieden, die grausamen Uebergriffe der väterlichen Gewalt bei den Heiden zu bekämpfen, bemühen sich nicht minder, die Gefühle der Liebe, welche das Christenthum nicht mehr in den Herzen verschließt, zu heiligen. In seinen ersten Lebenstagen wird das Kind in das Reich Gottes eingeführt, durch die Taufe wird es in den Schooß der Kirche aufgenommen, es soll nicht von dem Segen des Sacraments ausgeschlossen sein, welchen ihm das letztere zusichert; wenn alte Sünder, sagt Cyprian, in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden, um wie viel mehr sollen nicht die neugebornen Kinder in derselben Aufnahme finden, da diese noch keine Sünde begangen haben [6])? Diese Fürsorge erstreckt sich nicht allein über die ehelichen Kinder; die unehelichen, selbst die im Ehebruch erzeugten, sind ebenfalls Geschöpfe Gottes, sie stehen unter seinem väterlichen Schutze und sind folglich der Liebe der Kirche würdig [7]).

Die Kinder sind Seelen, welche den Eltern anvertraut werden, die für dieselben verantwortlich sind; auf die Eltern fällt die Schuld zurück, wenn die Kinder verloren gehen [8]). Wenn also die Bande, die sich um sie schlingen, fester zusammen gezogen werden, so geschieht dieses nicht, um ihnen einige Genüsse mehr zu verschaffen, wohl aber, um ihnen ihre Verpflichtungen gegen ihre Kinder, welche ihre Mitbürger in dem Reiche Gottes sind, lebhafter in das Gedächtniß zu rufen. Die alte und unbeugsame Härte des römischen Vaters soll verschwinden [9]), um einer durch die Liebe gemilderten Autorität Platz

---

[5]) Div. instit. l. VI. c. 20. t. I. p. 491. — Vergl. August. De nuptiis et concupisc. l. I. c. 15. t. X. p. 193.

[6]) ... Quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit. — Cypr. ep. 59. p. 99.

[7]) Method. Conviv. X. virgin. or. 2 in Combefis. Biblioth. graecor. P. P. auctar. noviss. t. I. p. 75.

[8]) Ambros. De bono mortis c. 8. §. 35. t. I. p. 404.

[9]) „Patres quoque asperos esse circa filios non oportere." Cypr.

zu machen; der Vater soll seinen Sohn als einen solchen betrachten, der ihm in natürlicher Würde gleich ist und, so zu sagen, bestimmt, auf der Erde ein Geschlecht von Gotteskindern fortzupflanzen. Allerdings muß der Sohn die Ehrfurcht und den Gehorsam kennen lernen, aber der Vater darf ihn nicht wie einen Sklaven behandeln; wenn man den Sohn das Gesetz Gottes kennen und lieben lehrt, lehrt man ihn zugleich dem Willen der Eltern sich unterwerfen [10]). Diese religiöse Erziehung ist der Gegenstand oft sich wiederholender Ermahnungen der Kirchenväter und besonders des Chrysostomus. Dieser große Mann, beredter Dolmetscher des christlichen Geistes sowohl, als des Elendes und der Bedürfnisse der Menschheit, sah in dem Mangel einer religiösen Erziehung die Ursache des Verfalls der Welt; man beschäftigt sich, sagt er, damit, Ehrenstellen und Reichthümer zu erwerben, um seinen Kindern Ruhm und Glück zu hinterlassen, aber man kümmert sich nicht um ihre Seelen; dadurch macht man sich einer großen Sünde schuldig, denn dadurch giebt man seine Kinder dem ewigen Tode Preis und trägt zu dem Verfall der menschlichen Gesellschaft bei. Daher kommt es, daß die ganze Welt in Unordnung ist, weil man sich um die eigenen Kinder nicht mehr kümmert [11]). Chrysostomus und mit ihm alle anderen Kirchenväter sehen das Heil nur in der religiösen Erziehung, immer kommen sie, und zwar mit den eindringlichsten Worten, auf diesen Gegenstand zurück; sie wünschen, daß die Kinder in einem Alter, in welchem der Wille noch biegsam ist, auf den guten Weg geführt werden, daß man ihnen frühzeitig fromme Eindrücke verschaffe, daß man sie durch die Furcht Gottes und durch die Liebe Jesu Christi an die Weisheit, an den Glauben, an die Demuth, an die Liebe gewöhne; daß man, mit einem Worte, schon in den ersten Jahren ihnen die großen und einfachen Grundsätze des christlichen Lebens verkünde [12]). Deswegen sollen die Eltern die Erziehung ihrer Kinder selbst übernehmen, statt sie oft unwissenden und gottlosen Sklaven zu überlassen [13]). Besonders den Müttern legt die Kirche die erste religiöse Erziehung der

Testim. adv. Jud. l. III. c. 71. p. 324.

[10]) Chrysost. Hom. 21 in Eph. §. 1. t. XI. p. 159.

[11]) *Καὶ τοῦτό ἐστιν, ὃ τὴν οἰκουμένην ἀνατρέπει πᾶσαν, ὅτι τῶν οἰκείων ἀμελοῦμεν παίδων.* Hom. de viduis t. III. p. 317.

[12]) Barn. Ep. c. 19. p. 51. — Polyc. Ep. c. 4. p. 187. — Clem. Rom. Ep. 1. ad Cor. c. 21. p. 161. — Constit. apost. l. IV. c. 11. p. 301. — Chrysost. Hom. de viduis. t. III. p. 319.

[13]) Chrysost. Hom. 9 in Col. §. 2. t. XI. p. 392.

Kinder an das Herz; der nach Außen hin beschäftigte Vater kann dieser Pflicht nicht immer die erforderliche Aufmerksamkeit schenken, übrigens ist die Mutter, ihrer sanfteren, geduldigeren, liebevollen Natur wegen geeigneter, in der kindlichen Seele fromme Gefühle zu wecken. Die heidnischen Sittenlehrer erkannten nur auf sehr mangelhafte Weise diesen Einfluß der Mutter; eben so wenig sprachen sie von der Erziehung der Mädchen, auf welche die Lehrer des Christenthums die mütterliche Sorgfalt zuerst hinlenken. Chrysostomus und Hieronymus dringen auf die Pflicht der Mütter, ihre Töchter fromm und einfach zu erziehen, um einst aus denselben gute Gattinnen zu bilden, die ein Haus zu leiten und ihrerseits die Kinder für den Himmel zu erziehen im Stande sind[14]). Auch über den Sohn übt die Mutter Einfluß aus; während in der heidnischen Gesellschaft der Sohn sehr bald der Mutter entrissen wird, welche in ihr Gynäceum eingezwängt ist, oder dem Laster sich hingiebt, sehen wir denselben in der christlichen Kirche der mütterlichen Liebe anvertraut, welche ihm von den ersten Jahren an die Keime eines religiösen Lebens mittheilt. Mehrere der ausgezeichnetsten Lehrer sind es hauptsächlich darum geworden, weil sie fromme Mütter hatten; die Geschichte hat das Andenken an die Mutter Augustin's, Monica; an Nonna, Mutter von Gregor aus Nazianz; an Anthusa, Mutter des Chrysostomus, aufbewahrt.

In den ersten Zeiten der Kirche erhielten die christlichen Kinder ihre Erziehung und den ersten religiösen Unterricht nur in dem Innern der Familie; so lange die christliche Gemeinschaft ein nur dürftiges, von tausend Gefahren und Verfolgungen bedrohtes Dasein hatte, konnte es auch nicht anders sein. Man hat die Frage aufgeworfen: ob die Christen ihre Kinder in die heidnischen Schulen schickten, oder ob sie ihres Gewissens wegen dieses nicht thaten[15]). Die geschichtlichen Denkmäler sagen darüber nichts, man darf jedoch vermuthen, daß diejenigen, welche sich von den öffentlichen Aemtern fern hielten, sich auch, um sich der Theilnahme an den götzendienerischen Gebräuchen zu entziehen, gehütet haben, ihre Kinder solchen Lehrern anzuvertrauen, die, indem sie die Fabeln des Heidenthums lehrten, jene, die Kinder nämlich, zugleich mit den Sitten desselben vertraut gemacht haben würden. In demselben Maße, in welchem

[14]) Chrysost. Quales ducendae sint uxores. t. III. p. 227. — Hieron. Comment. in Tit. c. 2. t. III. p. 427. — Ep. 107. 128. t. I. p. 681. 961.

[15]) Man s. Lalanne: Influence des Pères de l'Eglise sur l'éducation publique. Par. 1850. p. 7.

die Kirche sich ausbildete, wurden ohne Zweifel auch Schulen für die Kinder errichtet, so gut es deren für die Erwachsenen gab, die sich theils zur Taufe, theils zur Ausübung des Lehramtes vorbereiteten. Die ersten Spuren von Schulen, die man Elementarschulen nennen könnte (écoles primaires), finden sich erst im vierten Jahrhundert. Diese Schulen wurden von Priestern geleitet [16]), und die Kinder besuchten dieselben schon mit dem fünften Jahre [17]). Die Mönche haben sich ihrerseits durch ihre Bemühungen um die Erziehung und den Unterricht der Jugend große Verdienste erworben. Basilius stellt sie in seiner Ordensregel als eine ihrer wesentlichsten Pflichten auf, er ertheilt ihnen kostbare Rathschläge über die Behandlungsweise der Kinder, um dieselben an eine weise Disciplin zu gewöhnen [18]). Ausführlichere Bemerkungen über diesen Gegenstand, namentlich über die religiösen und literarischen Anstalten für die Erwachsenen, würden uns von unserm Hauptgegenstande abbringen, es muß uns genügen, nachgewiesen zu haben, daß die Erziehung unter dem Einflusse des Christenthums einen religiösen Charakter angenommen hat, und darum auch einen um vieles sittlicheren, als dies in der alten Welt der Fall war [19]). Indem sie den Unterricht von der Erziehung nicht mehr trennten, und zugleich das christliche Element mit demselben vermischten, haben die Kirchenväter der Menschheit einen Dienst erwiesen, den nur verblendete Geister nicht anerkennen wollten. Noch heute giebt es Menschen, welche aus der Erziehung dieses sie störende Element entfernen möchten; man darf vor keinem Opfer zurückschrecken, um demselben seinen Einfluß zu bewahren, das Heil der Welt hängt davon ab.

---

[16]) *Φίλιππος ὁ ἀσκητής, καὶ πρεσβύτερος τῶν σχωλῶν.* Palladius, Vita Chrys. in Opp. t. XIII. p. 77.

[17]) Chrysost. De mutatione nominum. 2. t. III. p. 109.

[18]) Basilius, Regula fusius tract. interrog. 15. 53. t. II. p. 355 sq.

[19]) Ueber die Homilie über die Erziehung (von Chrysost.?) Man s. Lalanne S. 209. u. folg.

Viertes Capitel.

Die arbeitenden Classen.

§. 1.

Die Arbeit. — Der freie Handwerksmann.

Das Christenthum, als rein innere und geistige Religion, konnte denjenigen, die es Bürger des Reiches Gottes zu werden einlud, keine materiellen Mittel irdischen Glückes anbieten. Es lag nicht in seiner Natur, ein äußeres Heilmittel gegen das Elend darzureichen, das auf der heidnischen Gesellschaft lastete, und welches nur die unheilvolle Folge der Verachtung der Arbeit und des Arbeiters war. Die christliche Liebe, obgleich sie das Unglück und die Schmerzen aller Art unter ihren Schutz nahm, hatte eine andere Aufgabe zu lösen als die, den Weg anzugeben, auf welchem eine erniedrigte Menge, die nur auf öffentliche Kosten genährt und unterhalten sein wollte, zum Wohlstande geführt werden könnte. Vor allem Andern mußte das Evangelium den verworfenen und gesunkenen Menschen erheben, indem es einerseits den müßigen Stolz, anderseits die sklavischen Ketten zerbrach; ganz anderer Ansicht als die Utopisten (Schwärmer), welche die Gesellschaft stören und auf ihre Fahne das Wort: „Recht zur Arbeit" („droit au travail") schreiben, verkündeten die Kirchenväter die „Pflicht zur Arbeit" („devoir du travail"). Jedoch ist es nicht mehr die Arbeit im Sinne des Alterthums, die einen auf Achtung Anspruch machenden Menschen entehrende Arbeit, wohl aber die, alle Schichten der Gesellschaft ehrende Arbeit, welche sie zur Geltung bringen. Durch diesen Grundsatz hat das Christenthum die arbeitenden Classen, welche früherhin verachtet und alles Besitzes beraubt waren, erhoben, mehr als es durch reiche Gaben oder durch Vertheilung des Eigenthums es hätte thun können; es durchdrang die Gesellschaft mit einem neuen Geiste, der für die neuere Civilisation die erste Bedingung der Fortschritte ihres Gewerbfleißes geworden ist.

Die Christen der ersten Jahrhunderte betrachteten die Handarbeit nicht als eine Schande; sie glaubten sich nicht elend oder entehrt, weil sie genöthigt waren, ihr Brod im Schweiße ihres Angesichtes zu verdienen[1]); sie widersprachen der Verachtung, womit die Heiden sie

[1]) *Αἰσχύνεσθαι δὲ οὐκ ὀρθῶς ἔχει, μή τις ἄρα διὰ τὴν αὐτουργίαν, ἀθλίους ἡμᾶς καὶ ἀβοηθήτους ὑπολάβῃ.* Ep. ad Zenam et Serenum c. 17. in Opp. Just. Mart. p. 416.

verfolgten, wenn sie genöthigt waren, ein Gewerbe zu betreiben; ihre Lehrer verkündeten die Arbeit als ein allen Menschen gegebenes Gesetz, als die Bedingung ihres Daseins auf Erden; wenn Gott es nicht so gewollt hätte, so würde er ohne Weiteres alles entstehen lassen, was zum Leben nothwendig und nützlich ist. Allerdings bezeichnen die Kirchenväter die Arbeit als eine Strafe oder vielmehr als eine Sühne des Sündenfalls[2]), jedoch erklären sie ebenfalls, daß sie eine neue Bedeutung erhalten hat, weil sie von Jesu Christo, dem Sohn eines Handwerkers, so wie von den Aposteln, welche mit eigener Hand arbeiteten, geehrt worden ist[3]); so veredelt, ist die Arbeit keine Mühe mehr, wohl aber eine Ehre für den Menschen, würdig zugleich der größten Lobeserhebungen[4]). Alle Gewerbe werden als ehrbar betrachtet, mit Ausnahme derjenigen, welche die Seele und den Körper verderben; keine Arbeit, wie niedrig sie auch sein möge, wird als verächtlich angesehen, wenn man sich derselben nur ohne Sünde hingeben kann; die Kirche sucht nur die, den Menschen entehrenden oder verbrecherischen Gewerke zu unterdrücken[5]).

Die Folgen dieser Lehre sind die Vorschrift zur Arbeit als einer Pflicht und die kräftigste Mißbilligung des Müßigganges. Die Unterdrückung der Sklaverei muß ebenfalls eine Folge davon sein, und es lohnte sich wohl der Mühe, diesem Gegenstande einen besonderen Artikel zu widmen; hier müssen wir uns aber auf das beschränken, was den freien Menschen betrifft.

Arbeitet mit eueren Händen, schreibt schon Barnabas den Christen, an welche er seinen Brief richtet[6]). Die apostolischen Constitutionen befehlen, daß man sich nicht der Menge beigeselle, die immer müßig geht und bereit ist zu schlechten Handlungen, sondern daß man sich mit ehrbarer Arbeit beschäftige, die Seele immer auf Gott gerichtet; selbst die Reichen, welche nicht arbeiten zu müssen glauben, um zu leben, werden ermahnt, die Unthätigkeit zu meiden und ihre Stellung zu benutzen, um sich durch Studium und durch den Umgang mit frommen Menschen zu belehren[7]). Ganz besonders soll

---

[2]) Gen. III. 17—19.

[3]) Ambr., de Jacob et vita beata. l. I. c. 6. §. 24. t. I. p. 452. — Chrysost. Hom. 33 et 66 in Matth. t. VII. p. 378 et 655. — August., de opere monach. §. 3. t. VI. p. 349.

[4]) M. s. Theodoret, „Lob der Arbeit." Or. 7. t. IV. P. 1. p. 598 sq.

[5]) Chrysost. Hom. 1 in Rom. XVI. 3. t. III. p. 178.

[6]) Ep. c. 19. p. 52.

[7]) L. I. c. 4. l. II. c. 63. l. IV. c. 11. p. 205. 275. 301.

die Jugend den Müßiggang, als der menschlichen Natur und dem göttlichen Gesetze entgegen, fliehen. Chrysostomus betrachtet dieses Laster als einen Grund des Verfalls und des Sturzes sowohl für den Einzelnen wie für die Familie; er hätte noch beifügen können, daß dasselbe für die ganze menschliche Gesellschaft unheilbringend ist[8]). Deswegen stellte man es als eine Nothwendigkeit dar, die Kinder nützliche Gewerbe erlernen zu lassen[9]); in den Klosterschulen unterrichtete man sie in den Gewerben, welche Holz, Stein und Metalle verarbeiten; den Vorzug gab man jedoch dem Ackerbau[10]), welchem man seine alte Würde wieder verlieh.

Aber nicht allein im persönlichen Interesse des Arbeiters wurde die Arbeit von den Kirchenvätern wieder zu Ehren gebracht; sie stellten auch die innige Verbindung derselben mit der Liebe in's rechte Licht. Dieser Gedanke, welcher nur dem Christenthume angehört, ist einer der mächtigsten Gründe der Würde der Arbeit. Einerseits richtet man sich an das Mitgefühl des kräftigen und gesunden Armen für andere, noch viel Unglücklichere als er selbst; man sagt ihm, daß er arbeiten solle, damit er seinen Brüdern nicht zur Last falle, und nicht die Schwachen und Kranken des Almosens beraube, welches nur für die Letzteren bestimmt ist[11]); anderseits verkündet man den großen Grundsatz des Apostels Paulus, daß man arbeiten müsse, um die Mittel zu haben, Gutes zu thun[12]). Nichts vermochte der Arbeit eine höhere Bedeutung zu verschaffen, als eben der Umstand, dieselbe den Reichen wie den Armen selbst als ein Mittel der Liebe darzustellen. Dieselbe Achtung vor allen ehrbaren Beschäftigungen gebot den Kirchenvätern, darauf hinzuweisen, daß die Wohlthätigkeit nicht ein Förderungsmittel des Müßigganges sein dürfe; begnügt euch nicht damit, sagen sie, den Armen Almosen zu geben, verschafft ihnen die Mittel, sich ihre Lebensbedürfnisse selbst zu verschaffen; gebt ihnen Arbeit und lehret sie dieselbe durch geraden Sinn und Thätigkeit ehren[13]). In derselben Absicht empfehlen die Stifter von Klöstern denjenigen, welche eine vollkommenere Frömmigkeit suchen, die Arbeit und besonders den

---

[8]) Chrysost. Hom. 1. in Rom. XVI. 3. t. III. p. 178 sq.

[9]) Constit. apost. l. IV. c. 11. p. 301.

[10]) Basil. Regul. fus. tract. interrog. 15. t. II. p. 355.

[11]) Constit. apost. l. IV. c. 2. p. 295. — Ambr., de offic. l. II. c. 16. §. 76. t. II. p. 88. — Cassian. Collatio 24. c. 12. p. 617.

[12]) Const. apost. l. VII. c. 12. p. 369.

[13]) Chrysost. Hom. de eleemosyna. t. III. p. 259.

Ackerbau[14]). Die Mönche sollten in demselben ein Mittel zur Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft finden, so wie nicht minder eine Schutzmauer gegen die Gefahren, denen ein einsames und in Unthätigkeit verbrachtes Leben ausgesetzt ist. Schon im vierten Jahrhundert wollten gewisse Christen der Welt entsagen, um sich der Arbeit zu entziehen, unter dem Vorwande, sich einem beschauenden (contemplativen) Leben hinzugeben; Augustin macht ihnen darüber bittere Vorwürfe; er erinnert sie an die Vorschriften Jesu Christi und seiner Apostel, an die allgemeine Nothwendigkeit der Arbeit, an die nicht minder allgemeine Pflicht der Liebe und an die Schande, welche denjenigen trifft, der in Trägheit von der Frucht der Anstrengung seiner Brüder leben will[15]). Zu derselben Zeit beschämten Priester und berühmte Bischöfe durch ihr Beispiel solche faule Mönche; Hilarius von Arles, einer der frömmsten und gelehrtesten Männer der gallischen Kirche, einer bedeutenden Familie entsprossen, arbeitete selbst auf dem Felde[16]); Andere trieben andere, mit ihrem Stande verträgliche Gewerbe, um die Armen unterstützen zu können, und um nicht selbst den Gläubigen zur Last zu fallen[17]). Diese Priester, indem sie selbstsüchtigen Christen, so wie auch der verdorbenen heidnischen Gesellschaft ein so schönes Beispiel gaben, zeigten, daß die Handarbeit der Würde des Menschen keinen Eintrag thut und daß die Liebe Dasjenige heiligt, was die Welt in ihrem Stolze verachtet.

§. 2.

Die Sklaven[1]).

In einer Gesellschaft, welche die Arbeit zu Ansehen gebracht hat, und die sich auf die Achtung der menschlichen Persönlichkeit und auf die Liebe stützt, giebt es keinen Raum mehr für die Sklaverei. Immerhin vermochte das Christenthum eine, mit den Gesetzen und Gebräuchen der alten Welt so innig verbundene Einrichtung nicht mit einem

---

[14]) Cassian, de institutis coenobiorum l. II. c. 3. l. X. c. 8 sq. p. 14 160. — Hieron. ep. 125. t. I. p. 939. — Basil. Regula fus. tract. interr. 37. 38. t. II. p. 381 sq. — Constit. monast. c. 23. t. II. p. 574.

[15]) M. s. Augustin: De opere monachorum t. VI. p. 797 sq.

[16]) Gennad., de viris illustr. c. 69. p. 32.

[17]) Epiph. Adv. haer. l. III. t. I. haer. 80. no. 6. t. I. p. 1072.

[1]) M. s. außer d. 3. Bande des Werkes v. Wallon, Möhler: „Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei durch das Christenthum." Theol. Quartalschrift, Tübing. 1834. S. 61 u. folg.

Schlage zu vernichten; wenn die Vertreter der Kirche eine unmittelbare Freilassung der Sklaven verkündet hätten, so würden sie dem Eigenthumsrecht der Herren entgegen getreten sein, einem Rechte, welches allerdings auf einer ungerechten Thatsache beruhte, jedoch in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Geiste des Alterthums war; zudem würden sie tausende von Menschen mitten in die Gesellschaft getrieben haben, die an die Freiheit noch nicht gewöhnt waren. Die Emancipation geschah nicht und konnte nicht durch eine auffallende und schnelle That geschehen, auch nicht durch eine gewaltsame Zurückforderung der Rechte des Menschen; der geistigen Natur der Religion Jesu Christi gemäß, geschah sie ohne Umsturz, lediglich durch den langsamen und sanften Einfluß der Liebe. Was am meisten Noth that, war die Befreiung der Geister; diese mußten zu der inneren Freiheit erhoben werden und beweisen, daß Das, was die Menschen auf dem irdischen Schauplatze trennt, in dem Reiche Gottes, wo Alle durch dieselbe Achtung und durch dieselbe Liebe mit einander verbunden sein sollen, kein Grund der Trennung ist.

Aus diesem Grunde nun wurde die christliche Lehre der natürlichen Gleichheit aller Menschen namentlich auf die Sklaverei angewandt. Bei allen Gelegenheiten und zu allen Zeiten des Zeitabschnittes, der uns beschäftigt, haben sich die Kirchenväter gegen die alte Theorie der natürlichen Niedrigkeit des Sklaven ausgesprochen. Schon Barnabas, indem er den apostolischen Gedanken ausspricht, sagt, daß Gott nicht gekommen sei, um die Menschen ihrer Stellung wegen als Knechte oder Herren zu benennen [2]). Clemens von Alexandrien und Basilius behaupten [3]), daß Keiner von Natur aus Sklave sei; Chrysostomus, indem er den Ursprung der Sklaverei prüft, kehrt bis auf den des Menschengeschlechtes zurück und erinnert daran, daß Gott, welcher die ersten Menschen frei und gleich gebildet, keine Sklaven geschaffen habe, um jenen zu dienen [4]). Der Sklave, sagt er anderswo, hat denselben natürlichen Adel, wie der Herr, dieselbe Seele, dieselbe Gnade vor Gott [5]). Augustin verkündet ebenfalls die Wahrheit, daß Herr und Diener nur verschiedene Namen und daß die Menschen, welche dieselben

[2]) Epist c. 19. p. 52.

[3]) Clem. Alex. Paedag. l. III. c. 12. t. I. p. 307. — Basil., de Spir. s., c. 21. t. III. p. 42. — Lactant. Div. instit. l. V. c. 15. t. I. p. 399.

[4]) Or. in terrae motum et Laz. §. 7. t. I. p. 782. — Hom. 22 in Eph. §. 2. t. XI. p. 167.

[5]) Hom. 15 in Eph. §. 3. t. XI. p. 114.

tragen, ursprünglich gleich sind[6]**). Die beiden Kirchenväter, die wir zuletzt angeführt haben, wollten beweisen, daß die Sklaverei eine Folge des Falles des Menschen ist, als Strafe des schlechten Gebrauches**, den er von seiner Freiheit gemacht hat[7]). Diese Ansicht war jedoch einer sehr ernsten Entgegnung ausgesetzt: wenn die äußere Sklaverei, in Folge der Erbsünde, eine verdiente Strafe ist, so würde Gott nur einen Theil des menschlichen Geschlechtes bestraft haben; warum sollen die freien Menschen von dieser Strafe ausgenommen sein? Chrysostomus versucht diesem Einspruch zu begegnen, indem er behauptet, daß die Herren nicht minder Diener sind als ihre Sklaven, indem sie von ihren Leidenschaften und ihren Lastern beherrscht werden[8]). Diese Beweisführung scheint uns schwach, denn es würde daraus immer folgen, daß die Herren begünstigt sind, da sie nur ein Joch zu tragen hätten, während ihre Sklaven unter einem doppelten ständen, unter dem der äußeren Sklaverei und dem der Sünde, welches Loos sie mit ihren Herren theilen. Die Meinung der Kirchenväter ist nur in einem Sinne wahr; hätten sie sich damit begnügt, die Sklaverei, so wie alle anderen Ungerechtigkeiten der alten Welt, auf den Fall des Menschen, als Folge der Sünde zurückzuführen, ohne in derselben eine Strafe für eine besondere Menschenclasse zu finden, so würden wir uns keine Bemerkung über eine Lehre erlaubt haben, die in unseren Augen vollkommen richtig wäre.

Neben diesem etwas dunkeln Gedanken, welcher die Sklaverei als eine Strafe darstellt, finden wir bei den Kirchenvätern einen klarern, geschichtlichern, daß nämlich der Unterschied zwischen Herren und Sklaven, die Frucht der Tyrannei, des Egoismus der Menschen ist. Augustin selbst erklärt, daß die Ursache der Sklaverei in der Ungerechtigkeit der Einen und in dem Unglück der Anderen gesucht werden soll[9]). In diesem äußeren Verhältnisse kann die Seele frei bleiben; nur der Körper ist geknechtet. Wie die Stoiker, so reden die Kirchenväter von der Sklaverei des Körpers und der Freiheit der Seelen, und während die Philosophen, vielleicht ohne es zu wissen, einige

---

[6]) Enarr. in Ps. 124. §. 7. t. IV. p. 1058. — Conf. Clem. Alex. Paedag. l. III. c. 6. t. I. p. 274.

[7]) Chrysost. Serm. 4. 5. in Gen. t. IV. p. 659. 665. — August., de civit. Dei l. XIX. c. 15. t. VII. p. 423.

[8]) Hom. 22 in Eph. §. 1. t. XI. p. 165.

[9]) Quaest. in Gen. l. I. quaestio 153. t. III. c. II. p. 311. — Greg. Naz. Carm. varia, carm. 52. v. 29 sq. t. II. p. 127. — Or. 16 et 24. t. I. p. 256. 428.

christliche Gedanken von ihnen entnehmen, bemächtigen sie sich ihrerseits der Schlußfolge und der Ausdrücke der Philosophen; allein, indem sie dieselben auf das Christenthum anwenden, geben sie ihnen einen tieferen und richtigern Sinn. Ambrosius sagt in einer, der Sprache des Epiktet, entsprechenden Ausdrucksweise: nicht die Natur, sondern der Mangel an Weisheit macht den Menschen zum Sklaven, so wie man nicht durch die Freilassung (Manumission) frei wird, sondern durch die Disciplin; nur derjenige ist wahrhaft frei, der es in sich selbst ist, in seiner Seele; frei nennt man den Menschen, welchen Nichts hindert, dem eigenen Willen zu folgen; der Weise ist also frei, denn es giebt kein Hinderniß, das er zu fürchten hätte[10]. Das Christenthum erhebt diese Theorie der inneren Freiheit auf eine viel bedeutendere Höhe als die Philosophie es thut, indem es zeigt, daß nicht das eine oder das andere Laster diesen oder jenen in der Knechtschaft zurückhält, sondern daß alle Menschen im Allgemeinen auf gleiche Weise Sklaven der Sünde sind; dies ist die wirklich allgemeine, dem Herren wie dem Knechte eigene Sklaverei. Die bürgerliche Freiheit und die Freilassung entbindet Keinen davon[11]. In diesem Sinne wird der Sklave, wenn er die Sünde überwunden hat, freier sein als sein Herr, wenn dieser noch von dem Egoismus beherrscht wird. Ich nenne, ruft Chrysostomus aus, den an Ketten geschmiedeten Sklaven einen Edeln und Herrn, wenn ich sein Leben ansehe, niedrig und unedel aber Denjenigen, welcher inmitten seiner weltlichen Würde eine Knechtesseele zeigt[12].

Wie gelangt aber der Mensch zu dieser Befreiung von der Sünde? wer kann uns davon los machen? Jesus Christus! Um sich wahrhaft frei zu fühlen, muß man mit der Erkenntniß beginnen, daß man in der Knechtschaft des Bösen steht; man muß sich demüthigen in dem Bewußtsein seines Elendes, und in den Dienst des Herren Jesu Christi treten, der unser einziger Befreier, unser Schutz-

---

10) Ep. 37. §. 9 sq. t. II. p. 932. — De Joseph. patr. c. 4. §. 20. — De Jacob et vita beata l. II. c. 3. §. 12. t. I. p. 490. 462.

11) Tatian, Or. c. Graecos c. 11. p. 253. — Tertull., de corona c. 13. p. 109. — Cyprian, de opere et eleem. p. 241. — Ambr. ep. 37. §. 24. t. II. p. 936. — Chrysost. Sermo 4 in Gen. §. 2. t. IV. p. 660. — August. Sermo 134. §. 3. t. V. p. 455. — Hilar. Tract. in Ps. 135. §. 6. p. 485. — Paul. Nol. ep. 9. p. 44. — Macarius, de libertate mentis c. 31. p. 222.

12) Or. in terrae motum et Laz. §. 7. t. I. p. 782.

patron, unser Erlöser ist[13]). So wird die äußere Knechtschaft in ihrer innersten Natur durch Jesum Christum vernichtet, wenn er die Folgen der Sünde aufhebt; er, der Herr, nahm Knechtsgestalt an, damit der Knecht wiederum zu seiner Würde als Herr gelange[14]); durch ihn befreit, werden die Menschen unter sich selbst gleich; es giebt keinen Unterschied mehr zwischen Herren und Sklaven[15]).

In der Kirche besteht also die Sklaverei nur noch dem Namen nach, sie ist ein äußeres, zufälliges Verhältniß, ohne Einfluß auf den sittlichen Werth des Menschen. Ein Christ kann, im alten Sinne des Wortes, kein Sklave sein; die, welche die Welt trennt und Anderen unterordnet, sind sich nahe, vereint durch das Band der Bruderliebe[16]); keine Schande knüpft sich an den Zustand eines Sklaven[17]), es ist selbst keine Schmach, unter einem schlechten Herrn zu dienen[18]); der Geist erträgt die Knechtschaft ohne Murren, so wie er, wenn er frei ist, deswegen nicht stolz ist[19]). In dem Reiche Gottes giebt es noch Höheres; es ist nicht allein keine Schande zu dienen, sondern es ist dies die höchste Stufe der Liebe. Diese Behauptung enthält die vollständigste Umwälzung der Begriffe der alten Welt. Wenn der Heide mit Verwunderung vernahm, daß die Christen die Arbeit als ehrbar bezeichneten, um wie viel mehr mußte er nicht erstaunt sein zu hören, daß die Knechtschaft als eine Würde angesehen wurde! Alle Menschen, beschränkte und endliche Geschöpfe, sind auf gleiche Weise von Gott abhängig; keiner ist vollkommen frei, alle tragen zur Erfüllung des göttlichen Willens bei, Gott allein ist frei, Aller Herr und der oberste Richter über Alle. Der Menschen Bestimmung und Ruhm besteht in der Anerkennung dieser Abhängigkeit und deren Annahme in dem Herrn, nicht aus Zwang, oder ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, sondern aus Liebe und mit vollem Bewußtsein dessen, was sie thun[20]). Diese freiwillige Unterwerfung unter Gott, welche die Fülle menschlicher Vollkommenheit ist,

---

[13]) Jesus Christus ist unser „manumissor“ Ambros. de Jacob et vita beata l. I.

[14]) August. Sermo 371. §. 1. t. V. p. 1020.

[15]) Ambros., Exhort. virginit. c. 1. §. 3. t. II. p. 278.

[16]) Chrysost. Hom. 29 in cap. IX. Gen. §. 77. t. IV. p. 290.

[17]) Id. Hom. 22 in Ephes. §. 2. — Hom. 1 in Philem. §. 1. t. XI. p. 166. 774.

[18]) Theodoret. Or. 8. t. IV. P. I. p. 604.

[19]) Tatian. Or. c. Graecos c. 11. p. 253.

[20]) August. Enarr. 3 in Ps. 103. §. 3. t. IV. p. 867. — Sermo 21. §. 6. t. V. p. 79. Bas. De Spir. s., c. 21. t. III. p. 43.

wurde von Jesu Christo dargestellt, er hat das Beispiel eines vollkommenen Gehorsams gegeben[21]). Er richtet folglich diejenigen auf, welche „auf der Erde lagen", indem er lehrt, daß die größte Liebe darin besteht, Gott zu gehorchen und zugleich freiwillig dem Dienste der Menschen sich zu widmen. Vielleicht hat Nichts mehr zur Wiedereinsetzung der Sklaven in ihre wahre Würde beigetragen, als diese durch und durch christliche Wahrheit, daß die Liebe in dem Dienste gegen die Menschen sich offenbart, ein Gedanke, der sich in dem Leben und dem Tode des Erlösers gleichsam personificirt[22]). Jesus Christus fordert, daß man aus Liebe zu ihm seine Gebote achte und denselben gehorche; die größte Liebe gegen ihn wird also auch darin bestehen, ihm als dem anerkannten Herrn zu dienen, dies ist die wahre innere Freiheit, das höchste Ehrenamt, die einzige wahre Herrschaft[23]). Tertullian konnte sagen, daß die Welt den Sinn der Worte entstellt hat, indem sie unter Freiheit einen Zustand begriff, der von der Sklaverei nicht verschieden ist, und Sklaverei nannte, was die Bedingung der wahren Befreiung ist[24]). Auch ist der, von der heidnischen Welt so sehr verachtete, Name Diener, für die Christen die ehrenvollste Bezeichnung, sie wollen nicht anders als „Diener Gottes und Jesu Christi" genannt werden[25]). Diejenigen, welche als Kirchenbeamte die ersten Stellen bekleideten, nahmen vorzugsweise diesen Titel an, indem sie beifügten, daß sie zu gleicher Zeit die Diener der Familie Jesu Christi, so wie seiner Kirche seien[26]). Denn, den Menschen dienen, wie Jesus Christus es gethan hatte, war das höchste

[21]) Ambr. De fide l. V. c. 8. §. 109. t. II. p. 570.

[22]) Id. ep. 37. §. 23. t. II. p. 936. — De Joseph. patr. c. 4. §. 19. t. I. p. 490.

[23]) „Est sapienti et servire libertas." Id. ep. 37. §. 24. p. 936. — Paul. Nol. ep. 8. v. 33 sq. p. 41. — Petr. Chrysol. Sermo 115. p. 499.

[24]) De corona. c. 13. p. 109.

[25]) Zuweilen glaubte man, daß dieser Name nur die Priester und die Mönche bezeichne; dies ist ein Irrthum. Hermas nennt alle Christen: servi Dei (l. I. vis. 1. c. 2. p. 76). Tertullian, indem er von der christlichen Gattin eines heidnischen Mannes spricht, nennt dieselbe: ancilla Dei (ad ux. l. II. c. 6. p. 170). Die Christen im Allgemeinen gelten ihm als servi Dei (z. B. De spect. c. 1. p. 72). Die Christen von Vienne und Lyon, an die in Asien schreibend, nennen sich δοῦλοι χριστοῦ (Euseb. Hist. eccles. l. V. c. 1. p. 154). So nannte man auch Kinder und Frauen. Man s. Muratori, t. IV. p. 1834. no. 10. p. 1856. no. 3. p. 1892. no. 7. — Reinesius, p. 1004. no. 449.

[26]) Dies wird seit dem 4. Jahrhundert Sitte. August. ep. 155. 220. t. II. p. 406. 618.

Mittel ihm zu dienen; dies war eine Gabe Gottes und die Christen sollten sich rühmen, sich Knechte aller Menschen in Christo zu nennen [27]).

Berücksichtigt man die Grundsätze, von denen wir so eben sprachen, so wird man darüber nicht erstaunt sein, daß die ersten Christen die Sklaverei nicht auf unmittelbare Weise aufgehoben haben. In einer Gesellschaft, wo alle Menschen von Natur aus und in Jesu Christo gleich sind, und wo die Knechtschaft der höchste Grad der Liebe ist, da ist die Sklaverei nur noch eine Zufälligkeit, in einem viel wahreren Sinne als für die Stoiker. Und wahrlich selbst diese Zufälligkeit muß verschwinden, denn sie ist die Frucht einer Ungerechtigkeit, eines Mangels an Ehrfurcht und Liebe gegen den Menschen, aber die Kirche kann es der Liebe, welche über Alles siegt, überlassen, eine mit dem Reiche Gottes so unverträgliche Einrichtung einst aufzuheben.

Der wohlthätige Einfluß dieser Liebe mußte sich bei den Sklaven wie bei den Herren offenbaren, indem er beide einander näher brachte. Wenn die ersten Christen fortfuhren, Sklaven zu halten [28]), so ist ihnen der Widerspruch ihres Verhaltens mit ihrer Theorie nicht vorzuwerfen; dieser Widerspruch wird durch die Liebe aufgehoben. Wohl bestand der äußere Unterschied fort, doch geschah dieses nur in Folge der Gewohnheit, in der That aber mußte die brüderliche Liebe des Herrn gegen seinen Sklaven, und des Sklaven gegen seinen Herrn denselben vernichten, sie sollten sich alle als Brüder im Geiste und als Diener Jesu Christi betrachten [29]). Der apostolischen Vorschrift getreu: daß Jeder in dem Stande verbleiben solle, in welchen Gott ihn gesetzt, und von dem Gedanken erfüllt, daß die geistige Freiheit kostbarer als alle irdische Vortheile ist, wollen schon die ersten Kirchenväter nicht, daß die christlichen Sklaven sich beeilen sollten, um ihre Freilassung nachzusuchen, um nicht als Sklaven ihrer eigenen Wünsche zu erscheinen; sie sollen im Gegentheil fortfahren, ohne Murren zu dienen, schreibt Ignatius, und Gott wird ihnen eine bessere Freiheit verleihen, als die ist, welche die Menschen ihnen geben können [30]). Einige Jahrhunderte nachher sprach die

[27]) „*Δούλους τε πάντων ἀνθρώπων ἑαυτοὺς εἶναι λογίζονται.*“ Macarius, De carit. c. 3. p. 138. — Ambr. De paradiso, c. 14. §. 72. t. I. p. 178.

[28]) Just. Martyr. Apol. 2. c. 12. p. 96 — Athenag. Leg. c. 35. p. 311.

[29]) Lactant. Div. instit. l. IV. c. 16. t. I. p. 401.

[30]) Ad. Polyc. c. 4. p. 41.

Synode von Gangra in Paphlagonien das Anathema gegen diejenigen aus, welche unter dem Vorwande der Frömmigkeit die Sklaven bereden sollten, ihre Freilassung zu begehren, und welche ihren Herren mit ehrfurchtvoller Hingebung zu dienen sich weigern würden[31]). Allerdings geschah es, daß christliche Sklaven sich theils über die Härte ihrer Herren beschwerten, theils über die Knechtschaft im Allgemeinen; es fanden sich welche, die erklärten, daß, nachdem sie ihren wahren Herrn erkannt hätten, sie keinen anderen mehr haben dürften[32]). Allein durch die ernstesten Vorstellungen führte man sie zum Gehorsam zurück: wenn der Sklave in dem Hause eines christlichen Herrn ist, so wird er ihn als einen Vater lieben[33]), er wird ihm in zwiefacher Beziehung zugethan sein, in seiner Eigenschaft als Sklave in der Zeit und durch das geistige Band der Liebe in der Ewigkeit[34]); ist dagegen der Herr ein Heide und vielleicht viel härter gegen diejenigen seiner Sklaven, welche an Jesum Christum glauben, so bleibt dennoch die Pflicht des Gehorsams dieselbe, mit Ausnahme der Fälle, in welchen der Herr sie zu Handlungen zwingen wollte, die ihrem Gewissen und ihrem Glauben entgegen wären[35]). Man ermahnt sie im Allgemeinen zur Sanftmuth, zur Duldung, zur Unterwerfung, sie sollten durch ihr Betragen zeigen, wie sehr die, von dem Christenthum gebotene Tugend von der der Philosophen verschieden sei[36]); man ermunterte sie zur Ertragung der Knechtschaft auf dieser Erde, dem Orte der Verbannung und des Uebergangs, wo keine Creatur frei ist und mit Hinblick auf das Jenseits, wo den Christen die Erlösung und der himmlische Ruhm erwartet[37]). Mit diesen Ermahnungen, welche bei der Zügellosigkeit der letzten Jahrhunderte des Kaiserreiches vielleicht nicht immer gehört wurden, verband man Verbote, welche nachweisen, wie sehr das Christenthum die Achtung der erlangten Rechte mit der Lehre der inneren Befreiung zu verbinden wußte. So verbot im Jahre 451 das Concilium von Chalcedon den Klöstern, Sklaven ohne Einwilligung ihrer Herren aufzunehmen, „damit der Name Gottes nicht entehrt werde," d. h. damit man dem Christenthum nicht den Vor-

[31]) Can. 3. Mansi t. II. p. 1101.

[32]) Chrysost. Hom. 4 in Tit §. 3. t. XI. p. 753.

[33]) Constit. apost. l. IV. c. 12. p. 301. — Cypr. Testim. adv. Jud. l. III. c. 72. p. 324.

[34]) Hier. Comm. in Phil. t. III. p. 451.

[35]) Id. Comm. in Tit. 2. t. III. p. 429.

[36]) Chrysost. Hom. 22 in Ephes. §. 1. t. XI. p. 166.

[37]) August. De agone christiano, c. 7. t. VI. p. 181. — De civitat. Dei, l. XIX. c. 15. t. VII. p. 423.

wurf mache, den Ungehorsam zu predigen [38]). Wohl erkannten die Kirchenväter das Traurige des knechtischen Standes; er ist eine harte Pflicht, sagt Hilarius von Poitiers, und Augustin erklärt, daß jede Knechtschaft voll Bitterkeit ist; allein sie zeigen dem Sklaven, wie er sich innerlich frei machen und sich demüthigen könne, um über den Wunsch, frei zu sein, zu siegen, und wie er sich sodann über seinen Stand zu erheben vermöge, der an und für sich keine Schmach ist, um zu dem wahren Adel der Seele zu gelangen, denn, sagen sie, die Knechtschaft der Seele ist viel härter und erbärmlicher, als die des Körpers [39]).

Wenn man nun die natürlichen Wünsche des Menschen befragt, so könnte man auf die Vermuthung kommen, daß das Christenthum dieser Ermahnungen zum Gehorsam wegen, unter den Sklaven nicht viele Anhänger gefunden habe. Es verhält sich jedoch anders. Wir wissen, daß von dem zweiten Jahrhundert an, zahlreiche Diener großer Häuser das Christenthum angenommen hatten [40]). Neben der heidnischen Verdorbenheit boten diese Sklaven, welche durch Jesum Christum frei gemacht, nicht mit Gewalt ihr Joch zerbrechen wollten und Sklaven auf der Erde verblieben, weil sie sich als Bürger des Himmelreiches ansahen, den rührenden Anblick einer der schönsten Wirkungen des Christenthums dar. Eine That, welche dem ersten Zeitraume angehört, offenbart uns die Gefühle, welche der Glaube den Sklaven einflößte. Euelpistus, ein Diener des kaiserlichen Hauses, mit Justin und Anderen vor den Gerichtshof des Statthalters Rusticus geführt, wird von diesem letzteren nach seinem Stande befragt: „Ich bin Sklave des Kaisers," rief er aus, „aber ich bin Christ, und von Jesu Christo habe ich die Freiheit empfangen; durch seine Gnade habe ich dieselbe Hoffnung wie meine Brüder" [41]). Die stoische Selbstverleugnung des Epiktet ist bewunderungswürdig, allein die Geistesfreiheit dieses christlichen Sklaven ist noch viel erhabener, denn sie ist heiliger und reiner. Dieses verachtete Geschlecht, welchem das Alterthum jede männliche Tugend absprach, hat der Kirche viele ihrer ruhmwürdig-

[38]) Can. 4. Mansi t. VII. p. 360.

[39]) Officium quidem durum, tamen homini non omnino miserabile... At vero animae captivitas quam infelix est. Hil. Tract. in Ps. 125. §. 4. p. 408. — Omnis servitus amaritudine plena est. August. Enarr. in Ps. 99. §. 7. t. IV. p. 806. — Orig. C. Cels. l. III. c. 54. p. 483.

[40]) Acta Martyrii Justini, c. 3 in Opp. Just. Mart. p. 586. — Orig. C. Cels. t. III. c. 55. p. 484.

[41]) Acta Mart. Just. l. c.

sten Märtyrer gegeben, die lieber den Tod wählten, als den schändlichen Vorschlägen ihrer Herren Gehör gaben oder ihrem Glauben untreu wurden. Die Potamiäna, die Eutyches, die Victorine, die Maronen, die Nerea, die Vital [42]) und so viele Andere gaben auf diese Weise das glänzendste Zeugniß der geistigen Erlösung durch Jesum Christum, und ihrer Liebe für ihren göttlichen Befreier.

Die Kirche gab aber nicht nur den Sklaven Lehren der Geduld, sie hatte auch Vorschriften der Menschlichkeit und der Sanftmuth für die Herren. Wenn sie den Einen nicht sagen konnte, daß sie sich selbst mit Gewalt freimachen sollten, so forderten sie auch nicht von den Anderen, daß sie ohne Weiteres ihre Sklaven fortschicken möchten. Wir bedienen uns der Ausdrücke des gelehrten Geschichtschreibers der Sklaverei: „was dringend erschien, war, nicht den Sklaven dem Herrn zu entreißen, sondern den Herrn von der Sklaverei loszumachen, durch das Gefühl der Menschenwürde“ [43]) und, wie wir noch beifügen zu müssen glauben, durch das Gefühl der Liebe gegen den Sklaven, der als Mensch und als Glied des Reiches Gottes achtungswerth erscheint. In der Kirche sind die Sklaven nicht mehr willenlose Werkzeuge, deren Herren von dem Alterthume die Erlaubniß gegeben war, sie nach Befinden zu gebrauchen und zu mißbrauchen; sie sind Menschen, welche eine, die natürliche Gleichheit vernichtende Tyrannei zu Sklaven gemacht hat, und die schon darum unser Mitgefühl verdienen [44]); noch mehr, sie haben selbst Anspruch auf unsere Achtung, weil, wenn ein hartes Geschick sie ihrer äußern Freiheit beraubt hat, ein kräftiger Wille ihnen ihre geistige Freiheit bewahren kann [45]), mit einem Worte, sie sind Brüder, zu demselben Heil berufen, zu derselben Theilnahme an den Gnadenbezeugungen des Reiches Gottes, wie die freien Menschen. Man denke also nicht, daß man sie verachten [46]), oder als Lastthiere behandeln [47]), oder daß man ihnen das Recht und die Gerechtigkeit versagen dürfe [48]). Chrysostomus ruft aus: „Denket nicht, daß das, was man gegen die Sklaven unternimmt, als etwas Gleichgültiges vergeben wird, weil es eben nur gegen die Sklaven unternommen wird; die weltlichen Gesetze kennen

[42]) Cypr. De laude martyrii p. 345.
[43]) Wallon, t. III. p. 318.
[44]) Nilus, Perist. sect. X. c. 6. p. 165.
[45]) Isid. Pelus. l. I. ep. 306. p. 68.
[46]) Ignat. ad Polyc. c. 4. p. 41.
[47]) Clem. Alex. Paedag. l. III. c. 11. t. I. p. 295.
[48]) Nilus l. c. nota I.

den Unterschied zwischen zwei Racen, aber das allgemeine Gesetz Gottes kennt ihn nicht"[49]. Die Herren sollen sich daran erinnern, daß sie eben so gut als ihre Diener Sklaven sind, daß sie, wenn sie auch bürgerlich frei sind, nichts desto weniger unter dem Joche der Sünde seufzen, daß sie nur durch Jesum Christum davon erlöset werden, um in seinen Dienst zu treten und daß dieser göttliche Erlöser selbst demüthig war, um den Menschen zu dienen, um ihnen ein Beispiel zur Nachahmung zu geben[50]. Man verschmähe also nicht diejenigen als Brüder, welche der Herr selbst mit diesem Titel beehrt[51], man liebe sie als Seinesgleichen, als Brüder, mit denen man durch den Glauben verbunden ist[52], man erweise ihnen diese Liebe, indem man sie ohne heidnische Härte behandelt, mit Sanftmuth und Wohlwollen, indem man den Dienst anerkennt, den sie leisten und indem man ihnen gern ihre Fehler verzeiht[53]. Den Herren gegenüber, welche, taub für diese Rathschläge, die Grundsätze des Evangeliums verkannten, ergriff die Kirche nicht weniger strenge Maßregeln, als gegen die Sklaven, welche ihre Pflicht nicht erfüllen wollten; sie erklärte dieselben für unwürdige Glieder ihrer Gemeinschaft, sie wies die Gaben des Herrn zurück, der seine Sklaven durch Schläge, durch Hunger oder durch zu harte Arbeit mißhandelte[54]; die Frau, welche in ihrem Zorne ihre Magd in der Art schlug, daß der Tod die Folge davon war, wurde von der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen[55].

Man wollte die Familie in ihrem wahren Sinne herstellen, welchen Begriff das alte Rom nur durch die strengste Unterwürfigkeit aller Glieder derselben unter die Macht des Vaters zu verwirklichen suchte; in der Kirche sollte sie durch die gegenseitige Liebe verbunden werden. Der Herr, sagt Ambrosius, wird Familienvater genannt, damit er seine Sklaven so behandle, als ob sie seine Söhne wären[56]. Augustin fordert, daß sie in der Wohnung des Herrn wie in dem väterlichen Hause seien, daß sie wie die Söhne, mit Ausnahme des

[49]) Chrysost. Hom. 22 in Ephes. §. 2. t. XI. p. 167.

[50]) Ambros. De Jacob. etc. l. I. c. 3. §. 12. t. I. p. 448.

[51]) August. Sermo 58. §. 2. t. V. p. 236.

[52]) Constit. apost. l. IV. c. 12. p. 302.

[53]) Barn. c. 19. p. 52. — Basil. Moralia reg. 75. t. II. p. 311. — Petr. Chrysol. Sermo 26. p. 111.

[54]) Constit. apost. l. IV. c. 6. p. 197.

[55]) Concil von Elvira, 305, can. 5. Mansi tom. II. p. 6.

[56]) Ep. 2. §. 31. t. II. p. 762.

Erbrechts, behandelt werden [57]). Aus solchen Ansichten flossen für die Eigenthümer Pflichten, von welchen das Alterthum keinen Begriff gehabt hatte, es kannte nur die Pflichten des Sklaven, ohne jedoch dem Herrn solche zu auferlegen. Von nun an war der Diener Bruder des Herrn, welcher für dessen Seele Sorge zu tragen hat, er wird, so zu sagen, verantwortlich für sein Heil, er hat denselben zu überwachen, zu bessern und ihm besonders das Beispiel eines treuen, ernsten, bescheidenen, liebevollen Betragens zu geben [58]). In den ersten Jahrhunderten gab es Häuser, wo Herren und Diener nur eine Familie, im christlichen Sinne des Wortes, bildeten [59]). Als Thekla vor den Gerichtshof gerufen wird, laufen fünfzig ihrer Sklavinnen aus Dankbarkeit herbei, um zu ihren Gunsten Zeugniß abzulegen [60]). Paula, von dem Geschlechte des Paulus Aemilius, Lea, Fabiola, werden als solche angeführt, die vielmehr Dienerinnen als Herrinnen ihrer Frauen gewesen sein sollen [61]).

Noch ein Schritt war zu thun; man mußte bis zur bürgerlichen Emancipation gelangen. Auch begnügten sich die Kirchenväter nicht, den Herren die Sanftmuth und die Menschlichkeit zu empfehlen, sie versäumen Nichts, um sie zu überzeugen, daß die Sklaverei der menschlichen Natur und dem Reiche Gottes entgegen ist, um sie zu bestimmen, ihren Sklaven die Freiheit zu geben. Diesen Erfolg wollen sie durch die Kraft der Ueberzeugung erlangen; die Freilassung soll eine freie That der Liebe, eine Wirkung der von dem Christenthum dem Menschen mitgetheilten Tugend sein. Wenn die Lehrer der Kirche auf der Pflicht der Herren bestehen, ihre Sklaven in der Frömmigkeit zu erziehen, so geschieht dieses, weil dies in ihren Augen das sicherste Mittel ist, ihre Freilassung vorzubereiten, indem sie sie derselben würdig machen [62]). Gregor von Nazianz stellt den Herren vor, daß die Freilassung der Sklaven nichts Anderes als die Wiederherstellung der natürlichen Ordnung sei [63]). Chrysostomus ganz besonders gebraucht, um zu diesem Zwecke zu gelangen, alle Mittel seiner Beredtsamkeit, trotz des Murrens einiger Glieder seiner Kirche. Er

---

[57]) August. De civit. Dei l. XIX. c. 16. t. VII. p. 424.

[58]) Clem. Alex. Paed. l. III. c. 11. t. I. p. 296. — Chrysost. Hom. 40 in 1. Corinth. §. 5. t. X. p. 385. — Hieron. ep. 130. t. I. p. 989.

[59]) Wallon, t. III. p. 339, so wie die Inschriften, welche er anführt.

[60]) Acta SS., Janv., t. I. p. 601.

[61]) Hieron. ep. 23. 108. t. I. p. 127. 705.

[62]) Nilus Perist. sect. X. c. 6. p. 165.

[63]) Or. 16. t. I. p. 256.

fordert, daß man sich auf die unentbehrlichsten Diener beschränke, daß man die anderen freilasse, nachdem sie in nützlichen Gewerken unterrichtet worden, daß man neue Sklaven kaufe, nur um sie zu unterrichten, und sie ebenfalls später der Freiheit zurück zu geben[64]). Er spricht den Wunsch aus, daß die Sklaverei durch die gegenseitigen, aus der Liebe hervorgehenden Dienstleistungen der Gläubigen, verschwinden möge; die wahre christliche Gemeinschaft soll eine Brüderfamilie sein, Einer so frei wie der Andere und dennoch Einer des Andern Diener. „Laßt einen gegenseitigen Austausch von Dienstleistungen und Beweisen der Unterwürfigkeit stattfinden," ruft er aus, „und es wird keine Sklaverei mehr geben; es nehme nicht der Eine seine Stelle unter den Freien, der Andere unter den Sklaven ein; besser ist es, daß die Herren und Sklaven sich gegenseitig dienen, eine solche Knechtschaft wird einer anderen Freiheit um Vieles vorzuziehen sein[65])."

Diese Ansichten blieben nicht ohne Wirkung. Sehr bald, lange bevor Chrysostomus seine Stimme zu Gunsten der Sklaven erhoben hatte, gab es merkwürdige Beispiele von christlichen Herren, die ihre Sklaven freiließen. Die erste bekannte That dieser Art ist die des Hermes, unter Trajan Präfect von Rom; Hermes und seine Frau, nebst ihren Kindern und 1250 Sklaven nahmen das Christenthum an. Am Ostertage, an ihrem Tauftage, schenkte Hermes den Letzteren die Freiheit und reiche Gaben, damit sie ihren eigenen Hausstand bilden konnten. Kurze Zeit nachher starb er als Märtyrer und mit ihm der Bischof Alexander, der ihn bekehrt hatte[66]). Chromatius, ein anderer römischer Präfect unter Diocletian, in der Kirche durch seine Liebe und durch seinen Eifer berühmt, befreite seine 1400 Sklaven, indem er sagte, daß diejenigen, welche Gott zum Vater zu haben anfangen, nicht mehr Sklaven der Menschen sein dürfen; auch er gab ihnen reiche Geschenke[67]). Melanie gab, mit der Zustimmung ihres Mannes Pinius, 8000, Ovinius, Märtyrer in Gallien, 5000 Sklaven die Freiheit[68]). Diesen großen Beispielen ahmten

[64]) Hom. 40 in 1. Cor. §. 5. t. X. p. 385. — Hom. 11 in Act. §. 3. t. IX. p. 93.

[65]) Hom. 19 in Ephes. §. 5. — Hom. I. in Philem. §. 1. t. XI. p. 141. 775.

[66]) Acta SS., Mai, t. I. p. 371.

[67]) Acta SS., Janv., t. II. p. 275.

[68]) Pignorius, Comm. de servis. Padua 1674. in 4°. praef. — Palladius Hist. Laus. c. 119. p. 226.

ärmere Christen nach. In den ersten Jahren des vierten Jahrhunderts schenkten drei Brüder ihren 73 Sklaven die Freiheit[69]). In einer seiner Homilien verkündete Augustin dem Volke, daß mehrere christliche Herren der Kirche in Hippo einige Sklaven, die sie besaßen, frei lassen würden[70]). Ohne Zweifel gab es viele ähnliche Handlungen, allein die Geschichtschreiber, nur durch Dasjenige in Erstaunen gesetzt, was größere Verhältnisse betraf, redeten nicht von den weniger auffallenden Thaten.

Während die reichen Heiden in ihrem Testamente verordneten, daß ihrem Andenken zu Ehren das Blut ihrer Sklaven in den Kampfspielen des Circus fließen sollte, ermahnte die Kirche die christlichen Herren, solche testamentarische Bestimmungen zu treffen, durch welche ihre Sklaven freigelassen, und denselben Legate zugesichert würden[71]). Die Freilassung selbst begleitete eine feierliche kirchliche Handlung; vom dritten Jahrhunderte an sieht man Herren, welche ihre Sklaven ohne die früheren Förmlichkeiten zu beobachten, in der Kirche, in Gegenwart der Geistlichkeit und der Gläubigen freilassen[72]); um diesen frommen Gebrauch zu ordnen, forderten afrikanische, im Anfange des vierten Jahrhunderts gehaltene Concilien, von dem Kaiser die Bestimmung, daß die Freilassung immer in der Kirche geschehen möge[73]). Wer einen Sklaven freilassen wollte, führte denselben an der Hand vor den Altar; dort las man die Freilassungsurkunde vor, durch welche der Herr seinem Diener die Freiheit gab, weil er denselben in allen Dingen treu erfunden hatte[74]); der Priester ertheilte dazu seinen Segen, und die Handlung, so zu einer religiösen erhoben, bekam einen tiefern Sinn und einen wesentlichern Werth als die Freilassung in der heidnischen Gesellschaft. Der christliche freigelassene Sklave fand eine vollständige und ehrbare Freiheit; er trat in die Gemeinschaft seiner Brüder, mit eben so viel Achtung umgeben, als ob er niemals in der Knechtschaft gewesen wäre.

---

[69]) Acta SS., Mai, t. VI. p. 777.

[70]) Sermo 356. §. 3. t. V. p. 966.

[71]) Chrysost. Hom. 13. in Matth. §. 6. t. VII. p. 176.

[72]) Konstantin fand diesen Gebrauch schon längst eingeführt: „Iam dudum placuit ut etc.“ p. 316. Corp. Iur. l. I. tit. 13. l. 1.

[73]) Concil. afric. can. 64; Mansi III. p. 770.

[74]) August. Sermo 21. §. 6. t. V. p. 79.

§. 3.

Die Gladiatoren und die Histrionen.

Die Kirche schlug noch einen anderen Weg ein, um zur Aufhebung der Sklaverei zu gelangen; sie strebte nämlich dahin, die Anzahl derjenigen zu vermindern, welche der Knechtschaft anheimfielen. Deswegen machte sie die christlichen Herren auf ein einfacheres Leben aufmerksam, tadelte ernstlich und entschieden den heidnischen Luxus, eine zu große Zahl unnöthiger und für die Sitten gefährlicher Sklaven zu halten; sie kämpfte für die Unterdrückung und Aufhebung der schändlichen Beschäftigungen, wozu man die dienende Classe gebrauchte.

Clemens von Alexandrien, obgleich er es nicht förmlich mißbilligte, Sklaven zu halten, fand es doch tadelnswerth, für die geringsten Dienstleistungen, für alle Bedürfnisse des Vergnügens oder des Luxus solche zu haben[1]). „Warum so viel Sklaven," sagt späterhin Chrysostomus in einer seiner, an die Christen von Konstantinopel gerichteten Homilien; so wie hinsichtlich der Kleidung und des Tisches, so hat man sich auch in Bezug auf die Sklaven an das Nothwendigste zu halten. Und wo ist hier das Nothwendigste? Ich erkenne es nicht. Ein Herr sollte sich mit einem Diener begnügen; noch mehr, ein Diener sollte zwei oder drei Herren bedienen. Wenn Dies euch zu hart erscheint, so denkt an die, welche keine haben und die sich selbst besser und schneller bedienen. Denn Gott hat uns so geschaffen, daß wir uns selbst und überdies noch Andere bedienen können. . . Wenn Ihr daran zweifelt, so hört auf den Apostel Paulus: „Meine Hände genügen mir, mich selbst und die, welche mit mir sind, zu bedienen." So erröthete dieser, des Himmels würdige Lehrer der Welt nicht, so vielen tausend Menschen zu dienen, und Ihr, Ihr solltet euch entehrt glauben, wenn Ihr nicht in euerem Gefolge tausende von Sklaven führt, nicht wissend, daß gerade dies euere Ehre bedrohet? denn Gott hat uns Füße und Hände gegeben, damit wir keiner Diener bedürfen. Was sollen diese Schwärme von Sklaven? Man sieht die Reichen spazieren gehen wie Schaafhirten oder Menschenverkäufer, in den Bädern und auf den öffentlichen Plätzen. Doch werde ich mich nicht blos an das strenge Recht halten; habt auch einen zweiten Diener, wenn Ihr aber mehrere derselben haltet, so thut Ihr es nicht aus Liebe gegen dieselben, Ihr thut es

[1]) Clem. Alex. Paedag. l. III. c. 4. t. I. p. 268.

nur im Interesse eueres Luxus[2]).“ Während des ganzen Kaiserreiches kämpft die Kirche mit kräftiger Strenge gegen die Mißbräuche, für welche die heidnische Gesellschaft die Sklaven bestimmte; sie bekämpft vor allem Anderen die Laster und die Leidenschaften der Herren, in der doppelten Absicht ihres eigenen Nutzens und dessen der Unglücklichen, welche sie ihren Händen entreißen will. Nicht nur verdammt sie mit aller Strenge das Laster der Päderastie, indem sie ohne Hoffnung der Versöhnung diejenigen aus ihrem Schooße ausschließt, die sich demselben hingeben[3]); sondern sie erhebt sich auch gegen diejenigen, welche Gladiatoren und Histrionen in ihrem Dienste haben oder welche die Schauspiele und den Circus besuchen. Bei tausend Gelegenheiten stellen die Gelehrten und die christlichen Prediger allen denen, welche Bürger des Reiches Gottes sein wollen, die mit den öffentlichen Spielen verbundene Gefahr dar; die Kämpfe der Gladiatoren oder die mit wilden Thieren stößen ihnen einen tiefen Abscheu ein; sie kennen keinen Unterschied zwischen einem Mörder und Demjenigen, der gierig und unerbittlich einem Kampfe auf Leben und Tod beiwohnt; sich auf die Bänke des Amphitheaters setzen, gilt ihnen eben so viel, als an dem Blutvergießen theilnehmen[4]). Der Christ, der jeden Menschen wie einen Bruder liebt, und welcher das Leben als ein Geschenk Gottes achtet, das Gott allein zu nehmen das Recht hat, soll diese blutigen Schauspiele meiden, die nur Schulen der Barbarei sind, oder wie Tatian dieselben kräftig nannte, schreckliche Mahlzeiten, bei denen die Seele sich mit Blut und Menschenfleisch sättigt[5]). Die Kirchenväter konnten nicht begreifen, daß Magistratspersonen solche Kämpfe duldeten und daß gebildete Menschen dieselben bewunderten[6]). Denjenigen, welche jene dadurch zu rechtfertigen suchten, daß sie behaupteten, man lasse nur verurtheilte Verbrecher gegen einander kämpfen, erwiederte man: daß es keine Gerechtigkeit mehr sei, wenn

[2]) Hom. 40. in 1. Cor. §. 5. t. X. p. 384.

[3]) Barn. Ep. c. 19. p. 51. — Athenag. Leg. c. 34. p. 311. — Const. apost. l. VI. c. 28. p. 359. — Arnob. l. I. c. 64. t. I. p. 44. — Chrysost. Hom. 12. in 1. Cor. §. 5. t. X. p. 103. — Hom. 5 in Tit. §. 4. t. XI. p. 762. — Concil von Elvira, 305; can. 71; Mansi t. II. p. 17.

[4]) Athenag. Leg. c. 35. p. 312. — Theoph. ad Autol. l. III. c. 15. p. 389. — Min. Felix c. 30 et 37. p. 117. 140. — Arnob. l. II. c. 41. t. I. p. 78.

[5]) Tatian Orat. c. Graecos c. 23. p. 264. — Cypr. ep. I. p. 3.

[6]) Tertull., de spect. c. 18. p. 81. — Lactant. Div. instit. l. VI. c. 20. t. I. p. 490. — Chrysost. Hom. 12. in 1. Cor. §. 5. t. X. p. 103.

das Gesetz den Strafbaren, statt ihn zu bestrafen, zwinge, dem begangenen Verbrechen ein zweites hinzuzufügen, indem er das Blut seines Mitmenschen für das wilde Vergnügen der Menge vergießt; wenn die Strafe bessern soll, was ist das für eine Besserung, einen Menschen tödten zu müssen[7])! Diese Entschuldigung der Heiden war jedoch nicht aufrichtig, denn man ließ nicht blos Verbrecher kämpfen; man weiß, daß es auch einen Gladiatorenstand gab. Die Kirche bemühte sich, dieses barbarische Gewerk verschwinden zu lassen; sie stieß die Gladiatoren von der Taufe zurück, wenn sie nicht eine ernstliche Reue bezeigten und zugleich die Verpflichtung eingingen, ihrem Stande zu entsagen[8]); auf der andern Seite ermahnte sie die Reichen, die Summen, welche sie für den Unterhalt der Kämpfer verwendeten, für Werke der Liebe zu bestimmen: „statt wilde Thiere zu kaufen und zu ernähren," sagt Lactantius, „kaufet Gefangene los und nähret Arme; statt Menschen zu versammeln, welche sich tödten sollen, gehet hin und begrabet unschuldige Todte; welchen Nutzen hat eure Prachtliebe davon, Gladiatoren zu bereichern und sie an Verbrechen zu gewöhnen? Verwendet eure vergänglichen Güter zu großen Opfern, damit Gott euch durch euere Wohlthaten einen ewigen Lohn verleihe[9]).

Es giebt Leute, welche, indem sie es billigen, daß die Kirche mit solcher Strenge gegen die mörderischen Spiele aufgetreten war, dieselbe tadeln, daß sie mit derselben Härte die anderen Schauspiele, die Tänze, die theatralischen Darstellungen verboten habe. „Das, sagt man, war eine übermäßige Strenge; das war eine Verachtung der Künste, und eine Verdüsterung des Lebens, durch welche die gerechtesten Erholungen und die Schwungkraft des Geistes unterdrückt wurden." Dieser Vorwurf ist jedoch nicht begründet; denn wenn man bei diesen Schauspielen nicht den Körper tödtete, so tödtete man doch daselbst die Seelen, sowohl die der Schauspieler, als die der Zuschauer. Wir kommen hier nicht auf die grenzenloseste Unsittlichkeit zurück, die auf der römischen Bühne sich entfaltete, namentlich in den Jahrhunderten des Verfalls. Wenn man sich das Bild in das Gedächtniß zurückrufen will, das wir davon in unserem ersten Buche entworfen haben, so wird man finden, daß nichts begründeter war,

---

[7]) Bonum est cum puniuntur nocentes. Quis hoc nisi nocens negabit? Et tamen innocens de supplicio alterius laetari non potest . . . Etiam qui damnantur in ludum, quale est ut de leviore delicto in homicidas emendatione proficiant? Tertull., de spect. c. 18 et 19. p. 81.

[8]) August. de fide et opp. c. 18. t. VI. p. 136.

[9]) Lact. Divin. instit. l. VI. c. 12. t. I. p. 470.

als der vollständigste Widerwille der christlichen Gelehrten gegen die Schauspiele der Tänzer und der Histrionen. Um die Mitglieder der Kirche vor einer fast unausweichbaren Verwilderung zu schützen, ermahnen sie dieselben durch dringendes Zureden, das Schauspiel zu meiden, wo ihre Blicke nichts Anderes gefunden haben würden, als die Bilder einer weibischen Wollust, und wo ihre Ohren nur schlüpfrige oder verbrecherische Redensarten vernommen hätten; sie schildern ihnen den verderblichen Einfluß, welchen der Anblick der Schändlichkeiten der Menschen und der Götter auf die Sitten ausübe[10]; sie erklären, daß diejenigen das heilige Abendmahl zu feiern unwürdig sind, welche die Theater, als unreine Oerter besuchen[11]; diejenigen, welche sich nach Schauspielen sehnen, werden nicht nur auf die großen Auftritte, welche die Bibel schildert, hingewiesen, sondern auf die Pracht der Welt, auf den Aufgang und den Untergang der Sonne, auf den gestirnten Himmel, auf die Unermeßlichkeit des Oceans, auf die Schönheiten der Berge und der Flüsse; welches Theater, von Menschenhand erbaut, kann den Wundern der Schöpfung gleich kommen? ruft der Verfasser eines Werkes über die Theater aus[12].

Wenn diese Ermahnungen nicht fruchteten, so schritt die Kirche durch förmliche Verbote ein; sie würde die Zukunft der christlichen Gesellschaft auf's Spiel gesetzt haben, wenn sie nicht die Strenge mit der Ueberzeugung verbunden hätte, hinsichtlich der Maßregel, die sich mit ihrem Berufe vertrug, einen neuen Geist der Liebe in der Welt zu verbreiten. Freiwillig trat man ja in den Schooß der Kirche; war man jedoch in dieselbe aufgenommen, so mußte man sich auch den Bedingungen unterwerfen, die sie zu auferlegen berechtigt war, sie hatte folglich Recht, den Christen den Besuch des Theaters zu verbieten, wenigstens an den Sonn- und Festtagen[13]; den Confirmanden und den Priestern verbot sie denselben ein für allemal, die Letzteren mußten selbst die Gastmähler, zu denen sie eingeladen waren, verlassen, bevor die Histrionen eintraten[14].

[10]) Tatian, Or. c. Graecos c. 22. p. 263. — Theoph., ad Autol. l. III. c. 15. p. 389. — Clem. Alex. Paedag. l. III. c. 11. t. I. p. 298. Tertull., de spect. p. 72 sq. — Lactant. Div. instit. l. VI. c. 20. t. I. p. 492. — Ambros. Sermo 5 in Ps. 118. t. I. p. 1025. — Basil. Comm. in Es. c. 5. §. 156. t. I. p. 490.

[11]) Chrysost. Hom. contra ludos et theatra t. VI. p. 275 sq.

[12]) Tract. de spect. in Opp. Cypr. p. 342.

[13]) Can. Eccles. Afr. can. 61. Mansi t. III. p. 767.

[14]) August. De Symb. Sermo ad catech. §. 5. t. VI. p. 407. — Concil von Laodicea, 4. Sess. can. 54; Mansi t. II. p. 573.

Bis jetzt berücksichtigten wir nur die Anstrengungen, welche man machte, um die Zuschauer von dem Theater fern zu halten; es war dies zugleich ein Mittel, die Anzahl der Schauspieler zu vermindern. Die Kirche that noch mehr; sie wollte nicht allein die Gläubigen hindern, sich durch den Anblick scheußlicher Bilder und durch die Berührung mit verdorbenen Menschen zu entsittlichen; sie strebte auch dahin, die Unglücklichen, welche sich aus Gemeinheit dem Theaterleben hingegeben, oder für dieses verkauft und an dasselbe durch ihr Mißgeschick gefesselt waren, von einem schimpflich gewordenen Stande frei zu machen. Sie verdammte den Stand der Histrionen, welchen sie den Genuß des Abendmahls verweigerte [15]); zugleich versuchte sie es, dieselben durch Ueberzeugung davon zu entfernen, indem sie ihnen die Gefahren vorhielt, denen sie sich nebst den Zuschauern aussetzten. Nichts ist gefährlicher, sagten die Kirchenväter, als Laster zu erdichten, man gewöhnt sich schließlich in der Art daran, daß man selbst den Charakter der Personen annimmt, deren Rolle man darstellt, und, würde dieses selbst nicht geschehen, so wäre doch der Trug (fiction), der eine Lüge ist, an und für sich verwerflich [16]). Mit diesen Maßregeln verbanden die christlichen Prediger dringende Erinnerungen an die Würde derjenigen, die auf der Bühne spielten. Was giebt es Entehrenderes, sagt Chrysostomus, für einen Mann und namentlich für eine Frau, als sich dem Publicum zur Schau zu stellen, sich dem Gelächter der Menge Preis zu geben, als die bösen Leidenschaften unreiner Menschen zu wecken! Dies ist eine Erniedrigung der menschlichen Natur, es ist eine Entschlagung jeder Achtung gegen die eigene Seele [17]).

Wenn die Schauspieler, durch diese Gründe eines Besseren belehrt, ihrem Stande zu entsagen sich entschlossen, so nahm sie die Kirche, liebevoller als die heidnische Gesellschaft, welche sie ohne Barmherzigkeit in ihren verachteten Stand verwies, in ihren Schooß auf; dann beschlossen die Concilien, daß sie getauft werden dürften, wenn sie ihrem Stande entsagt hatten [18]). War die Ausübung dieses Ge-

---

[15]) Concil von Elvira, 305, can. 62; Mansi tom. II. p. 16. — Concil von Arles, 314, can. 5. p. 472.

[16]) Tatian, Or. c. Graecos. c. 22. p. 263. — August. Enarr. in Ps. 147. §. 7. t. IV. p. 1233. — Sermo 51. §. 42. t. V. p. 197. — Sermo 198. §. 3. p. 632.

[17]) Hom. 37 in Matth. §. 6. 7. t. VII. p. 422 sq.

[18]) Concil von Elvira, 305, can. 62; Concil von Arles, 314, can. 5. Mansi t. II. p. 16. p. 472. — Can. Eccles. afr. can. 63. t. III. p. 767.

werbes für sie das einzige Mittel gewesen, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen, so fanden sie in der Liebe der Christen ausreichende Unterstützung, um einen neuen, ehrbaren Beruf zu ergreifen. Cyprian schrieb an Euchratius, man solle einem bekehrten Histrionen Unterstützung aus der Kircheneinnahme verabfolgen [19]). So gelangten diese Menschen, welche die heidnische Gesellschaft auf so schändliche Weise gemißbraucht hatte, durch den Glauben neugeboren, zuweilen bis zu den geistlichen Aemtern. Der Greis Cardamas z. B. [20]), ein alter Mimiker und dem Trunke ergeben, nach seiner Bekehrung aber nüchtern und demüthig, wurde als Priester aufgenommen und mit der Achtung des Paulinus von Nola beehrt. Kurz, wie die Kirche Märtyrerinnen unter den früheren Freudenmädchen fand, so hatte sie nun auch Märtyrer unter den Histrionen. Genesius, welcher unter Diocletian in Rom in einem satirischen, gegen das Christenthum gerichteten Stücke spielen sollte, wurde von der Gnade Gottes in dem Augenblicke erleuchtet, wo er, seiner Rolle gemäß, um die Taufe nachsuchen sollte. Er wurde bekehrt und, da er sich ein Gewerbe auszuüben weigerte, an welches er durch das heidnische Gesetz gefesselt war, so erlitt er die Todesstrafe, indem er seinen Erlöser verherrlichte [21]).

Diese Beweise einer geistigen Erlösung sind das mächtigste Zeugniß zu Gunsten der Ideen, die wir zu Anfang dieses Capitels über die Sklaven ausgesprochen haben. Wir behaupteten, daß die Emancipation nicht durch den Umsturz der bestehenden Ordnung geschehen durfte, und man sieht, wie sie in dem Innern der Seelen vollendet wurde. Dort, wie bei allen gesellschaftlichen Reformen, gelangte das Christenthum nur durch die Wiedergeburt der Individuen zur Umgestaltung der Gesellschaft.

---

[19]) Ep. 61. De histrione p. 101.

[20]) Paulin. Nolan. ep. 15. 19. 21. p. 87. 108. 115.

[12]) Ruinart, Acta Martyr. p. 270.

Fünftes Capitel.

Die Armen und die Unglücklichen.

§. 1.

Der Reichthum und die Armuth.

Die Bemerkung, womit wir das vorhergehende Capitel schlossen, giebt auch die Lösung der großen Frage über den Reichthum und die Armuth in der christlichen Gesellschaft. Jesus Christus hatte gesagt: „das Evangelium wird den Armen verkündet"; die Kirche, Erbin dieses Wortes, und in Uebereinstimmung mit dem Grundsatze der Gleichheit und der geistigen Verbindung mit allen Menschen, ruft und nimmt in ihren Schooß Menschen aus allen Ständen auf. Während in dem heidnischen Staate dem Armen eine untergeordnete und entehrende Stellung angewiesen wird, verheißt das Christenthum demselben in dem Reiche Gottes eine Stelle, die eben so erhaben ist, als die des Reichen; denn es legt, wie wir dieses schon mehrmals gesagt haben, nicht den Maßstab der zufälligen Umstände, des äußern Standes an den Werth des Menschen. Sowohl für die, welche durch eine falsche Civilisation getäuscht wurden, für die Reichen und die Gelehrten, die in Ungewißheit hinsichtlich ihrer Zukunft sich befanden, und welche vergeblich die Lösung ihrer Zweifel suchten[1]), wie für die, welche diese Civilisation ihrer Armuth wegen verachtete, ist das Evangelium die Quelle der Wahrheit und des Friedens geworden. Die göttliche Weisheit des Erlösers war Allen zugänglich; verschieden von derjenigen der Philosophen, die, indem sie die Muße eines mit Glücksgütern reich begabten Lebens forderte, nur das Vorrecht einer kleinen Anzahl müßiger Menschen war, konnte sie dagegen von allen begriffen werden, von den Aermsten und den Ungelehrtesten, von den Frauen und selbst von den Kindern; denn, wie Tatian in seiner Rede an die Griechen sagt, die Kraft der Seele ist dieselbe, wie groß auch die Schwachheit oder die Dürftigkeit des Körpers sei, den sie bewohnt[2]). Der heidnische Philosoph stieg nicht bis zum Volke herab, während derjenige unter den Christen, der auf Weisheit Anspruch

[1]) Tertull. Apol. c. 21. p. 78. — Orig. C. Cels. l. III. c. 74. t. I. p. 496. — Arnob. l. II. c. 15. t. I. p. 49.

[2]) Just. Martyr. Apol. 1. c. 60. p. 79. — Apol. 2. c. 10. p. 95. — Tat. Or. c. Graecos. 32. p. 296. — Athenag. Leg. c. 11. p. 288.

machte, den Unwissenden und den Sündern sich näherte, um sie durch die Kenntniß der Wahrheit zu einem reinen Leben zu führen. Gott hat die Menschen geschaffen, damit sie in Gesellschaft leben; sie müssen sich gegenseitig helfen; diese Betrachtung genügte den Kirchenvätern, um zu beweisen, wie nothwendig es sei, diese Hülfe vor Allem denjenigen zu gewähren, welche am meisten derselben bedürfen; der Christ, durchdrungen von der Liebe Jesu Christi, sollte sich denjenigen nähern, die im äußerlichen Leben unter ihm stehen, um sie auf die Stelle zu erheben, die ihnen im Reiche Gottes aufbewahrt ist. „Wir sind," sagt Origenes, als er einem der Träger des heidnischen Egoismus antwortete, wir sind von den Thieren getrennt, die keine Vernunft haben, aber wir sind es nicht von den Menschen, die auf einer niedrigeren Stufe sich befinden als wir; sie sind ebensogut unsere Brüder, als die, welche eine höhere Stellung bekleiden[3])." Die Kirchenväter wiederholen häufig, daß der Arme nach demselben Bilde Gottes geschaffen sei, wie der Reiche; er habe die Hoffnung desselben himmlischen Erbtheiles; in den Augen des höchsten Richters sei der Bettler nicht geringer als der Kaiser; um es auf deutliche Art den Menschen zu beweisen, lebte Christus selbst arm und demüthig, ohne daß er wußte, wohin er sein Haupt legen sollte; er schickte seine Jünger aus, um die Welt zu erobern, indem er ihnen sagte, daß sie nicht für Geld oder Gut zu sorgen hätten[4]); er hat auf solche Weise durch seine Person und durch seine Apostel dasjenige geadelt, was für die alte Welt ein Gegenstand der tiefsten Verachtung war. Der Arme ist also derselben Achtung würdig, und soll mit derselben Liebe umfaßt werden, wie der, welcher nicht mit dem Elend zu kämpfen hat; wer ihn verachtet, verachtet und beleidigt Gott[5]).

So wie das Christenthum die Sklaven, so sucht es auch die Armen zu erheben, indem es die Armuth und den Reichthum als äußere, an und für sich gleichgültige Bedingungen darstellt, von denen der persönliche Werth des Menschen unabhängig ist. Die Stoiker haben ein ähnliches Bekenntniß aufgestellt, welches jedoch unvollständiger als das der Kirche ist; denn nur diese lehrt, daß es unzerstör-

---

[3]) Origen. c. Cels. l. VIII. c. 50. p. 778. — Lactant. Div. instit. l. VI. c. 10. t. I. p. 456.

[4]) Matth. X. 9.

[5]) Greg. Naz. Or. 16. t. I. p. 247. — Greg. Nyss. Or. 2. de pauperibus amandis t. II. p. 53. — August. Sermo 239. §. 6. t. V. p. 696. — Ambros. ep. 63. §. 87. t. II. p. 1043.

bare Güter giebt, weit erhabener als die der Erde[6]). Der Reiche und der Arme werden in derselben Blöße geboren[7]); der Reichthum ist nur von Gott geborgt; er bleibt in seiner Gewalt; Gott kann denselben in einem Augenblick hinwegnehmen und diejenigen erniedrigen, die sich desselben rühmen[8]). Die Armuth ist kein größeres Uebel als der Reichthum ein Gut ist; je nach dem Gebrauch, den man davon macht, kann die eine wie der andere ehrbar oder verächtlich werden[9]). Es giebt nur einen wahren Reichthum und eine wahre Armuth, die der Seele; „Niemand," sagt Lactantius, „ist arm vor Gott, als der, welcher der Gerechtigkeit entbehrt, und Niemand ist reich, als der, welcher an Tugenden Ueberfluß hat[10]);" oder, wie Ambrosius sich ausdrückt, „nicht der Census, sondern die Eigenschaften der Seele machen den Reichthum aus[11])."

Aber, hat man gefragt, ist denn das Evangelium den Armen nur gepredigt worden, um ihnen den höhnenden Trost einer eiteln Theorie anzubieten? Der Mensch, den Schmerzen des Elendes als Beute dahingegeben, sollte er sich mit einer speculativen Gleichheit begnügen, die keine wirklichen Folgen für ihn selbst hat? Welche Erleichterung konnte er in dem abstracten Begriffe der Gleichstellung der Armuth mit dem Reichthume finden? Oder vielmehr mußten sich nicht die Christen beeilen, das Unrecht der gesellschaftlichen Ordnung durch eine gleichere Vertheilung der irdischen Güter gut zu machen, d. h. indem sie den Einen das Ueberflüssige nahmen, um die Stellung der Andern zu verbessern? In den Kirchenvätern finden sich einzelne Stellen, welche diese Ansichten scheinbar begünstigen; einige der berühmtesten Gelehrten scheinen von der Ungerechtigkeit des persönlichen Eigenthums und von der Gerechtigkeit der Gemeinschaft der Güter zu reden; allein, wenn man den Gehalt ihrer Worte prüft, wird man bald einsehen, in welchem Sinne sie zu verstehen sind. Barnabas, um die Pflicht des Wohlthuns recht eindringlich zu empfehlen, sagt, daß wir Nichts, als uns allein angehörig, ansehen,

[6]) Ep. ad Zenam et Serenum. c. 14. p. 415. — Clem. Alex. Quis dives salvetur t. II. p. 935.

[7]) Ambr. Hexaëm. l. VI. c. 8. §. 51. t. I. p 133. — August. Sermo 61. §. 9. t. V. p. 247.

[8]) Lactant. Div. instit. l. V. c. 16. t. I. p. 402.

[9]) Clem. Alex. Quis dives salvetur t. II. p. 935. — Chrysost. Hom. in Jes. 45. 7. t. VI. p. 150. — Theodoret. or. 6. t. IV. P. I. p. 563.

[10]) Lactant. Div. instit. l. V. c. 15. t. I. p. 399.

[11]) Ep. 63. §. 89. t. II. p. 1044.

sondern Alles in Gemeinschaft mit unserem Nächsten besitzen sollen; denn wenn es eine Gemeinschaft der geistigen und unvergänglichen Güter giebt, so muß dieselbe um so mehr auch bei den vergänglichen Dingen stattfinden [12]). Chrysostomus, voll Begeisterung für das Beispiel der ersten Christen in Jerusalem, „unter welchen kein Einziger in Armuth lebte, weil alle Dinge unter ihnen gemein waren," drückt den Wunsch aus, es möchten die Gläubigen von Constantinopel diesem, der Engel würdigen, Staat durch die Einführung der Gütergemeinschaft nachahmen; die Reichen und die Armen würden dadurch glücklicher sein, Alle könnten bequem leben, es wäre dies ein großer Segen, es wäre der Himmel auf Erden und ein mächtiges Mittel, die Heiden in eine Gemeinschaft einzuführen, in der sie so viele Liebe walten sehen würden [13]).

Zu derselben Zeit versuchte Ambrosius aus Mailand die Frage auf das Gebiet des natürlichen Rechtes überzutragen: die Natur, sagt er, hat Alles für den gemeinsamen Nutzen geschaffen; wenn es also Menschen giebt, welche von dem Genusse der Güter dieser Erde ausgeschlossen sind, so ist dieses gegen die Natur; die ungleiche Vertheilung dieser Güter ist die Wirkung des Egoismus und der Gewalt, die Natur ist die Mutter des gemeinsamen Rechtes, die willkürliche Aneignung (Usurpation) ist die des besonderen Rechtes [14]). Augustin schließt anders, um an dasselbe Ziel zu gelangen, er schreibt einem seiner Freunde, daß nur der Gläubige auf gerechte und würdige Weise seine Güter besitzt, denn man hat nur auf die Güter ein Recht, von welchen man einen guten Gebrauch macht; der Besitz der Ungläubigen und Gottlosen ist ungerecht, weil sie sich desselben zum Schlechthandeln bedienen; die frommen Christen sollten daher Alles besitzen, denn nur sie werden diese Güter recht zu gebrauchen verstehen [15]).

Diese Stellen sind sehr bestimmt; es scheint uns jedoch klar, daß die Kraft derselben nur in der Ausdrucksweise liegt und daß sie keinen anderen Zweck haben, als den reinen idealen Zustand zu schildern, oder die Christen eindringlicher zu ermahnen, die christliche Wohlthätigkeit auszuüben. Auch Barnabas ermahnt die Christen, kurz vor der oben angeführten Stelle, die Güter des Nächsten nicht zu begehren; dies setzt voraus, daß der Nächste das größte Recht hat, sie

[12]) C. 19. p. 52.

[13]) Hom. 7 in Act. §. 2. — Hom. 11 in Act. §. 3. t. IX. p. 58. 93.

[14]) De off. minist. l. I. c. 28. §. 132. t. II. p. 35. — Sermo 8 in Ps. 118. §. 22. t. I. p. 1064.

[15]) Ep. 153. t. II. p. 405.

zu besitzen. Wie sollte man den Widerspruch zwischen dieser Vorschrift und dem Gebote, mit den Armen zu theilen, erklären, wenn das Letztere nicht ein an die Liebe gerichteter Rathschlag wäre, derselben vollkommen freies Spiel lassend? Chrysostomus begnügt sich mit dem Wunsche, daß das Ideal, welches sich seine Einbildungskraft von der christlichen Brüderlichkeit geschaffen hat, einst sich verwirklichen werde, und Augustin beeilt sich selbst, zu erklären, daß dasjenige, was er für wahr hält, in der Wirklichkeit unausführbar ist; er fügt noch bei, daß die Ungerechtigkeit des Besitzes der Gottlosen in dieser Welt, wegen des bürgerlichen Rechtes, geduldet werden muß, welches denselben verbürgt ist und von den Bürgern des Reiches Gottes geachtet werden soll; die Grundsätze des Christen verbieten ihm, einem Gottlosen Dasjenige zu nehmen, was dieser selbst auf irgend eine Weise erlangt hat. Ambrosius endlich hat keine andere Absicht, als den Gläubigen die vollkommene Liebe für die Armen einzuflößen; indem er ihnen vorstellt, daß Alles geschaffen ist, um Allen zu dienen und daß der Arme ein natürliches Recht auf dasjenige hat, was durchaus nothwendig zum Leben ist, will er, daß Keiner sein Eigenthum als ihm allein gehörig betrachte, er will, daß die Liebe als eine Pflicht der Gerechtigkeit gegen den Nächsten angesehen werde. Uebrigens sind die von den Kirchenvätern an die reichsten Mitglieder ihrer Gemeinden gerichteten Ermahnungen zur Almosenaustheilung der sicherste Beweis, daß sie keine Hirngespinnste verwirklicht sehen wollten; Jemanden auffordern, aus Liebe zu geben, d. h. eine freie und freiwillige Tugend auszuüben, ist nichts Anderes, als die Anerkennung des Besitzes dessen, was er giebt, so wie des Rechtes, als Herr darüber verfügen zu können. So wie die Sklaverei nicht mit Gewalt aufgehoben werden, so wie ebenfalls die Emancipation der Frau nicht durch ein schnelles Umstürzen der gesellschaftlichen Ordnung stattfinden konnte, so sollten auch die Armen nicht durch die Beraubung der Reichen bereichert werden. Im Gegentheil hat die Kirche niemals das durch die mosaischen Gesetze wie durch das römische Recht verbürgte Eigenthum streitig gemacht; weder durch ihre Einrichtungen, noch durch ihre Grundsätze tritt sie dem Rechte jedes Menschen, dasjenige zu besitzen, was er auf rechtmäßige Weise erwirbt, zu nahe. Unleugbare Thatsachen und zahlreiche Stellen der Kirchenväter, selbst derjenigen, deren scheinbar widersprechende Aeußerungen wir angeführt haben, beweisen diese von dem Christenthum dem Besitze gezollte Achtung. Die Kirchenväter wissen nichts von dem alten römischen Unterschiede zwischen dem Besitz der „res man-

cipi," welche, als vom Staate herrührend betrachtet wurden, und dem der „res non mancipi," welche man durch das natürliche Recht der Aneignung besitzt. Für die Christen giebt es nur eine Art des Eigenthums, der wahre, natürliche, dem Individuum zukommende Besitz der Sachen, welche man auf rechtmäßige Weise erlangt hat[16]); der Staat und die Kirche haben nichts damit zu schaffen. Das Christenthum, welches die Rechte der persönlichen Freiheit zu Ehren gebracht hat, führt den Ursprung des Eigenthumsrechtes nicht auf ein behauptetes Zugeständniß der Gesellschaft zurück, welches über den Individuen stehen würde; es führt denselben nur auf Gott zurück, auf den Schöpfer aller Dinge, der, nach Augustin, gewissermaßen der Familienvater ist, dessen Kinder und Diener wir sind; was wir besitzen, ist nur ein anvertrautes Gut, dessen Nutznießung uns überlassen bleibt[17]); er leihet uns dasselbe, damit wir einen, seinem Willen angemessenen Gebrauch davon machen; Jeder von uns ist für Dasjenige verantwortlich, was er empfangen hat, Niemand hat folglich das Recht, uns das Eigenthum davon streitig zu machen[18]).

Weiter oben sahen wir, daß dieser Besitz der irdischen Güter von dem Christenthume als gleichgültig betrachtet wird, und auf keine Weise das wirkliche Verdienst des Besitzers vergrößert; man kann Bürger des Reiches Gottes sein, ohne das Geringste zu besitzen; der Arme ist selbst, in gewisser Beziehung, geringeren Versuchungen ausgesetzt, als der Reiche; es muß ihm weniger Mühe kosten, sich von der Erde loszusagen, als dem Reichen. In der frühesten Zeit gab es Christen, welche, indem sie diese Gedanken übertrieben, behaupteten, daß der Reichthum ein Hinderniß für das Seelenheil sei; bei den Einen bezeugte eine solche Auffassungsweise einen Mangel an Einsicht, oder den Wunsch, durch eine völlige Entsagung zu höherer Vollkommenheit zu gelangen, bei den Andern war es Eifersucht gegen die Reichen. Sobald diese Bestrebungen sich zu verbreiten anfingen, bekämpften die Kirchenväter dieselben, indem sie ihnen die ewigen Wahrheiten des Evangeliums entgegenhielten. Schon Clemens von Alexandrien mußte eine besondere Abhandlung schreiben, um zu beweisen, daß es, um erlöset zu werden, nicht nothwendig ist, arm zu

---

[16]) M. vergl. Troplong, De l'infl. du christ. sur la législ. civile des Romains, p. 121.

[17]) „Peculiosus servus et cujusdam magni patris familias." Enarr. in Ps. 38. §. 12. t. IV. p. 238.

[18]) Man vergl. Luc. XIX. 12 und folg. Das Gleichniß der zehn Pfunde.

sein, daß die Reichthümer Niemanden von dem Reiche Gottes ausschließen, daß es nicht vernünftig wäre, zu behaupten, daß das Christenthum die Entsagung von dem Eigenthum fordere, weil in diesem Falle der gemeinste Bettler der beste Gläubige wäre, wogegen die Erfahrung spricht[19]). Augustin, Ambrosius, Hieronymus, Paulinus von Nola und viele andere Schriftsteller der Kirche lehren, daß der Reichthum an und für sich so unschuldig ist, daß er selbst sehr nützlich werden kann, je nach dem Gebrauche, den man davon macht; andererseits ist es nicht die Armuth, die den Menschen Gott angenehm macht, jeder Arme ist nicht gerecht, so wie jeder Reiche nicht verdammt ist; die Armuth und die Entsagung dienen zu nichts, wenn man lasterhaft bleibt[20]).

Folglich lehrt die Kirche, daß weder der Reichthum ein Hinderniß der Seligkeit ist, noch daß die Armen ein Recht auf das Eigenthum der Reichen haben. Weit davon entfernt, die Leidenschaften zu wecken, sucht sie dieselben zu besänftigen, indem sie die Seelen von der Erde losmacht und sie durch die Liebe verbindet. — Die Christen der ersten Zeit, voll von diesen Gedanken, sahen sich durch die Armuth nicht als gedemüthigt an, sie faßten ihre von der Welt verachtete Stellung als einen Ruhm auf, indem sie den Heiden, welche daraus einen Gegenstand des Spottes machten, die Antwort gaben: „Wir sind nicht arm, denn wir brauchen nichts, wir streben nicht nach dem Besitze des Nächsten, wir sind reich in Gott; wer Viel besitzt und noch mehr wünschet, ist ärmer als wir“[21]). Später jedoch fanden sich unter den Christen Menschen, die von ganz anderen Gefühlen beseelt waren, der Egoismus und der Neid kamen wiederum zum Vorschein; es gab lieblose Reiche und Arme, welche murrend die Worte wiederholten, die man in unseren Tagen vernimmt: „Gott hätte keine Armen machen sollen, es sollten Alle nur reich sein“[22]).

---

[19]) Quis dives salvetur, t. II. p. 935.

[20]) Nec diviti obsunt opes, si eis bene utatur; nec pauperem egestas commendabiliorem facit, si inter sordes et inopiam peccata non caveat. Hieron ep. 79. t. I. p. 498. — *Οὔτε οὖν πᾶς πτωχὸς δίκαιος ... οὔτε πᾶς πλούσιος ἀπεγνωσμένος.* Asterius, Hom. de divite et Lazaro, p. 13. — August. Sermo 14. §. 4. Sermo 36. §. 5 sq. t. V. p. 59. 124. — Ambr. ep. 63. §. 92. t. II. p. 1044. — Paul. Nol. ep. 40. p. 252. — Petr. Chrysol. Sermo 28 et 121. p. 119. 521.

[21]) Min. Felix, c. 36. p. 133.

[22]) „Non debuit Deus facere pauperes, sed soli divites esse debuerunt.“ August. Enarr. in Ps. 124. §. 2. t. IV. p. 1056. Sermo 14. §. 5. t. V. p. 59.

Dieser böse Geist wurde auf's Kräftigste von den Kirchenvätern bekämpft. Der heidnischen Gesellschaft gegenüber, und in Gegenwart des Elendes und der allgemeinen Verarmung war die Versuchung groß, die Sorge für den Schutz der Armen bis zur Uebertreibung zu steigern. Die Kirche jedoch, welche nur aus Liebe die Gerechtigkeit zu verwirklichen hatte, wußte sich vor solchem Mißgriffe zu verwahren; ihre Schriftsteller und Prediger unterlassen es nicht, die Armen, außer den Rücksichten, welche sie aus ihrer Erniedrigung erheben sollen, an ihre Pflichten als Bürger des Reiches Gottes zu erinnern; sie, die Armen, werden ermahnt, ihre Armuth mit muthiger Entsagung zu ertragen, und sich nicht durch das Beispiel der Heiden hinreißen zu lassen, Verbrechen gegen das Eigenthum zu begehen [23]). Die Hand des Christen, sagt Asterius in einer seiner Homilien, soll sich nur ausstrecken, um Almosen auszutheilen, niemals aber, um sich Dessen zu bemächtigen, was ihm nicht gehört, er kann sein eigenes Gut beschützen, allein er darf das der Andern nicht antasten [24]). „Warum sollte ich Euch beklagen," sagt Ambrosius, „ist der Vogel in der Luft nicht ärmer denn Ihr, und doch ist er froh, er verzagt nicht, er singt, denn Gott sorgt für ihn; seid also wie er, ohne Furcht für Euern Unterhalt, überlaßt alle Eure Sorgen der göttlichen Güte" [25]). Dieses Gottvertrauen sollte die Armen bestimmen, mit ihrem Schicksale zufrieden zu sein. Um sich ihren Lebensunterhalt zu verschaffen, ermahnte man sie zu arbeiten, weil das Christenthum die Arbeit wieder zu Ehren gebracht hatte, und wenn ihre Arbeit nicht ausreichenden Gewinn gab, oder wenn Alter oder Krankheit ihre Hand schwächten, so war die Liebe da, welche dafür sorgte, die Lücken auszufüllen.

§. 2.

Die christliche Wohlthätigkeit gegen die Armen im Allgemeinen [1]).

Die Kirche will, wie wir gesehen haben, nicht die Abschaffung des Eigenthums, sie ehrt den Menschen in allen Verhältnissen, sie

[23]) Asterius, Hom. de divite et Lazaro p. 13.

[24]) Hom. de oeconomo iniq. p. 23.

[25]) Hexaëm. l. V. c. 17. §. 57. t. I. p. 102. — Lactant. Div. instit. l. VI. c. 12. t. I. p. 469.

[1]) M. s. Launoius, De cura Ecclesiae pro miseris et pauperibus (sehr unvollständig). In opp. Col. 1731. fol. t. II. P. II. p. 568 sq.

achtet seine Persönlichkeit mit Allem, was sich daran knüpft, sie begünstigt nicht Forderungen, welche den Umsturz der Gesellschaft herbeiführen müßten. Jedoch soll die Brüderlichkeit zur Wahrheit werden, die durch ihre verschiedene Stellung getrennten Menschen sind berufen, einander sich zu nähern, jedoch soll dies nicht mit Gewalt geschehen, die Liebe allein soll die Brücken über die Abgründe erbauen, welche in der alten Welt die Menschenclassen von einander trennten.

Die thätige und hülfreiche Liebe, die Wohlthätigkeit gegen die Armen und Unglücklichen wird von den Kirchenvätern als eine der größten Pflichten des Christen dargestellt, sie ist eines der Kennzeichen, durch welches die wahren Mitglieder des Reiches Gottes sich von der Welt unterscheiden, denn, sagt Ignatius, nur die Heiden verlassen Diejenigen, welche sich nicht selbst beschützen können, sie kümmern sich nicht um die, welche Hunger und Durst leiden [2]). Die Schriftsteller und Redner der Kirche entfalten alle Hülfsmittel ihres Talentes und ihres Glaubens, um die Christen zu drängen, bei allen Gelegenheiten wohlthätig zu sein; zu allen Zeiten, in den Tagen der Entstehung der Kirche, mitten in den Verfolgungen, so wie nach dem Siege, in der Zeit, in welcher die römische Welt noch reich und mächtig ist, wie dann, als sie gestürzt, verarmt, den Barbaren Preis gegeben ist, immer bleibt die Liebe der Gegenstand ihrer lebhaftesten Fürsorge, sie sind Alle, ohne Unterschied, die Apostel des Almosens, und wenn mehrere von ihnen, wie Chrysostomus oder Augustin, diesen Titel in hohem Grade verdienen, so geschieht dies, weil sie mitten in ganz besonderen Verhältnissen häufiger Gelegenheit hatten, ihre Zuhörer zur Wohlthätigkeit zu ermahnen [3]).

Die Wohlthätigkeit, sagt Cyprian in seiner beredten Abhandlung über das Almosen [4]), ist der wahre Reichthum; es ist ein großer Segen Gottes, in der Lage sich zu befinden, Anderen Gutes thun zu können, es ist eine göttliche Aufgabe, ein großer Trost, eine Friedenskrone, das Elend der Anderen mildern und Thränen trocknen zu können. Der wohlthätige Mensch ist ein lebendiges Bild Gottes auf Erden [5]); er leistet Gott den angenehmsten Dienst [6]), denn Wohl-

[2]) Ad Smyrnaeos c. 6. p. 36.

[3]) Villemain, Tableau de l'éloquence chrét. au 4ième siècle p. 181.

[4]) De opere et eleemosyna p. 237 sq.

[5]) Clem. Alex. Strom. l. II. c. 19. t. I. p. 483. — Gregor. Nyss. Or. 1 in verba fac. hom. t. I. p. 151.

[6]) Gregor. Naz. Or. 16. t. I. p. 242.

thun ist besser als Kirchen auszuschmücken, oder dieselben durch kostbare Gefäße zu bereichern [7]).

Die Ermahnungen der Kirchenväter werden vor Allem an Diejenigen gerichtet, welchen Gott irdische Güter geschenkt hat. Nur durch die freiwillige Liebe der Reichen, welche der Arbeit der Armen zu Hülfe kommen, soll die Ungleichheit der Glücksgüter nach und nach verschwinden. Der Reiche und der Starke, sagt ein christlicher Dichter des 3. Jahrhunderts, sollen die Stütze des Armen und des Schwachen sein, so wie der Baumstamm den Rebstock trägt [8]). Wir haben gesehen, wie Ambrosius die Wohlthätigkeit als eine Pflicht der Gerechtigkeit darstellte; in demselben Sinne, sagt Chrysostomus, daß die Reichen nur die Verwalter der Güter der Armen sind, diesen das Nothwendigste versagen hieße mit anderen Worten, sie berauben, ihnen dasjenige nehmen, was ihnen von Natur und von Rechtswegen zukommt, denn er gehet von dem Gedanken aus, daß sie an uns durch das Band einer geistigen Verwandtschaft gekettet sind, und er wünscht, daß sie zum Theil in das Erbgut derjenigen eingesetzt würden, welches jeder Vater seiner Familie überläßt [9]). Salvian geht noch weiter. Indem er die Reichthümer als ein Hinderniß des Heiles ansieht, sagt er, daß man Unrecht thue, sie übergehen lassen zu wollen auf Menschen, welche einen schlechten Gebrauch davon machen könnten; der Vater soll seinen Kindern nur einen Theil seiner Güter lassen, und zwar unter der Bedingung, daß sie fromm und wohlthätig seien, alles Uebrige soll von Rechtswegen den Armen zukommen [10]). Dies war nur eine übertriebene Forderung, dem Charakter des Schriftstellers entsprechend, der sie gestellt hat; da sie zu gleicher Zeit die Rechte der Familie und die freie Natur der Liebe verkennt, konnte sie nicht eine allgemeine Regel für die Kirche werden. Die Kirchenväter nehmen in der That keinen Anstand, die Forderung zu stellen, daß man Alles aufopfern müsse, um einen verlassenen Bruder aus dem Elende zu erretten, jedoch soll dieses Opfer, lediglich durch die Liebe eingegeben, immer ein freies sein. Wenn es nicht ein sol-

---

[7]) Hieron. ep. 130. t. I. p. 991. — Chrysost. Hom. 80 in Matth. §. 2. t. VII. p. 768.

[8]) Commodianus v. 460. 461. p. 631.

[9]) Chrysost. De lazaro, concio 2. §. 4. t. I. p. 732. — Hom. 2. De verb. apost. habentes eundem spir. §. 9. t. III. p. 278. — Hieron. ep. 66. t. I. p. 399.

[10]) De avaritia l. III. c. 2. p. 265.

ches sein sollte, so würden die Kirchenväter nicht mit so viel Eifer den Vorwand bekämpft haben, welchen die Reichen aus der Nothwendigkeit ableiteten, ihren Rang behaupten, oder ihrer Familie ein Vermögen hinterlassen zu müssen; diese Entschuldigungen, welche man anführt, um sich der Wohlthätigkeit zu entziehen, müssen vor der gebieterischen Pflicht verschwinden, Menschen beizustehen, welche der Gefahr des Verderbens ausgesetzt sind [11]).

Aus denselben Gründen sprechen sich die Kirchenväter mit großem Eifer gegen den Wucher, als eine zerstörende Geißel der römischen Gesellschaft aus. Nach der Ansicht des Chrysostomus ist er eine doppelte Sünde, sowohl gegen den Armen, dessen Elend er vermehrt, als auch gegen den Reichen selbst, dessen Geiz er nährt [12]). Der Wucherer, sagt er anderswo, hilft dem Armen nur, um ihn vollends zu Grunde zu richten, ähnlich dem, welcher die Hand nach einem Schiffbrüchigen ausstreckt, der gegen die Fluthen kämpft, nur um ihn desto sicherer in den Abgrund zu stürzen [13]). In den Augen der Gelehrten der Kirche, welche einer Gesellschaft gegenüber sich befanden, in welcher eine Menge Mißbräuche sich eingeschlichen hatten, denen man ohne Unterlaß die Vollkommenheit des Reiches Gottes entgegen zu halten hatte, war jedes Borgen gegen Zins ein Wucher, ein unerlaubter Gewinn. Wenn man einem Bruder Geld borgen muß, um ihm in dringender Noth zu helfen, so soll man dieses ohne Interesse thun, denn das ist keine Liebe mehr, wenn man daraus einen Gewinn für sich selbst schöpfen will [14]). Zugleich werden die Armen ermahnt, sich nicht an die Wucherer zu wenden, um nicht ihrer persönlichen Freiheit durch Verpflichtungen, welche über ihre Kräfte gehen, Fesseln anzulegen; dagegen sollen sie durch Arbeit und Sparsamkeit für ihren Lebensunterhalt sorgen [15]). Wenn sie aber ohngeachtet dieser Ermahnungen und durch die Noth gedrängt, den Wucherern in die Hände gefallen sind, so sollen die reichen Christen

[11]) Clem. Rom. Ep. I. ad Cor. c. 38. p. 169. — Cypr. De opere et eleemos. p. 237. — Basil. Hom. in divites t. II. p. 51 sq.

[12]) Hom. 41 in Gen. XVII. §. 2. t. IV. p. 413. — Cypr. Testim. adv. Jud. l. III. c. 48. p. 318.

[13]) Hom. 5 in Matth. §. 5. t. VII. p. 82.

[14]) Lactant. Div. instit. l. VI. c. 18. t. I. p. 483. — Ambros. De Tobia c. 3. t. I. p. 593. — Basil. Hom. in partem Ps. XIV. t. I. p. 107. — Greg. Nyss. Orat. contra usurarios. t. II. p. 225. — August. Enarr. in Ps. 54. §. 14. t. IV. p. 380. Sermo 239. §. 5. t. V. p. 696.

[15]) Basil. Hom. in partem Ps. XIV. t. I. p. 109.

sie von denselben befreien; eines der schönsten Werke der christlichen Liebe ist, die Schuld des Armen zu bezahlen [16]).

Nicht die Reichen allein werden von den Kirchenvätern ermahnt, die Armen und die Unglücklichen zu unterstützen; Alle sollen geben, jeder nach seinem Vermögen. Die geistige Brüderlichkeit des Reiches Gottes verpflichtet Alle zu gleicher liebevoller Thätigkeit, das Elend des Bettlers klagt die Härte eines Jeden an, der Etwas besitzt, es ist gleich einer ernsten Weckstimme, die uns an den Willen Gottes erinnern soll [17]). Das Mitleiden für das Unglück darf nicht von der Größe des Glückes abhängen; allen Christen halten die Prediger der christlichen Kirche die rührendsten Bilder des Elendes der Armen vor, um sie Alle, ohne Unterschied, zum Wohlthun anzuhalten. Jeder möge geben, wie wenig es auch sei; die vereinigte Liebe Mehrerer wird unglückliche Verhältnisse beseitigen und überwältigen, denen die Kraft des Einzelnen nicht gewachsen ist; wer kein Geld zu geben hat, möge nicht durch eine falsche Schaam geleitet davon abstehen, Brüder, die so arm wie er selbst, durch persönliche Dienstleistungen zu unterstützen; statt wirklicher Hülfsmittel besitzt er Rathschläge, die er geben kann, er kann den Unglücklichen durch Zeugnisse der Liebe erheben, und besonders durch das Beispiel seiner eigenen Ergebung unter den Willen Gottes [18]).

Hinsichtlich der Ausübung dieser allgemeinen Liebe sollten die Priester an die Spitze ihrer Gemeinden sich stellen, da es ihr Beruf ist, das Beispiel von Dem zu geben, was sie lehren. Man wollte, daß sie sich als die Beschützer, als die Versorger der Armen und aller Unglücklichen betrachteten, für welche die heidnische Welt ganz gefühllos geblieben war [19]). Auf ein einfaches und mäßiges Leben angewiesen, um desto wohlthätiger sein zu können [20]), sollte ihr Haus und ihr Tisch den Armen aller Art zugänglich sein [21]), sie sollten sie

[16]) Ambros. De off. l. II. c. 15. §. 71. t. II. p. 87. — August. ep. 268. t. II. p. 683. Nilus, Perist. Sect. 9. c. I. p. 134.

[17]) Plerumque mendicus, unum nummum petens, ad ostium tibi praecepta Dei cantat. August. Sermo 32. §. 23. t. V. p. 116. — Chrysost. Hom. 30 in Ep. 1 ad Cor. §. 4. t. X. p. 274.

[18]) Greg. Nyss. Orat. 1. De pauperibus amandis t. II. p. 239. — Chrysost. Hom. de elem. t. III. p. 253. — August. Enarr. 2 in Ps. 36. §. 13. t. IV. p. 203. Ambros. De off. l. II. c. 15. §. 73. t. II. p. 87.

[19]) Polyc. Ep. c. 6. p. 188. — Ignat. ad Polyc. c. 4. p. 40. — Const. apost. l. II. c. 25 sq. p. 238. — Cypr. ep. 5 et 36. p. 10. 49.

[20]) Hieron. ep. 52. t. I. p. 265.

[21]) O. c. p. 259.

ohne Bitterkeit, ohne Geiz, ohne Unterschied der Person, mit einer gleichen Sanftmuth gegen Alle, behandeln[22]). Die Bischöfe besonders sollten allen Christen behülflich sein, als ihren Brüdern, für sie sollte es weder Reiche noch Arme geben[23]); ihr Ruhm bestand darin, die Vorsehung für die Armen zu sein, während das Bestreben sich zu bereichern eine Schande für sie war[24]). Die apostolischen Constitutionen halten ihnen ihre Pflichten in folgenden Worten vor: „Den Waisen ersetzet die Väter, den Wittwen gebet den Schutz, welchen die Ehegatten ihnen verliehen, unterstützt mit Euern Rathschlägen Die, welche heirathen wollen, verschafft Arbeit dem Gewerbsmanne und seid barmherzig gegen die Invaliden, nehmt die Fremden unter Euerm Dache auf, gebt zu trinken und zu essen Denen, die Hunger und Durst haben, kleidet die Nackten, besuchet die Kranken und stehet den Gefangenen bei"[25]).

Was wir bisher von der christlichen Wohlthätigkeit im Allgemeinen sagten, könnte genügen, um in dieser Beziehung den neuen Geist zu bezeichnen, welchen das Christenthum an die Stelle des Egoismus des Alterthums zu setzen sich bemühte. Wir haben jedoch noch einzelne Züge beizufügen, um den Unterschied zwischen der christlichen Liebe und dem Geiste des Heidenthums recht fühlbar zu machen. Man forderte von dem Heiden, daß er den Armen mit einer Verachtung behandelte, die man als Seelengröße betrachtete; wenn er irgend welche Unterstützung gab, so geschah dieses mit einem geheimen Widerwillen, und fast immer aus Berechnung. Der Christ im Gegentheil sollte mit Freude geben, ohne Murren und ohne Zögern; er sollte sich glücklich fühlen, einem Bruder sich hülfreich zu erweisen[26]). Wenn der Heide gab, so gab er nur Dasjenige, was er entbehren konnte, ohne seinem eigenen Vortheile zu nahe zu treten; der Christ sollte nicht nur von dem Ueberflüssigen, sondern selbst sein Nothwendigstes geben[27]). Der Heide gab nur Denjenigen, von welchen er einen Nutzen zu haben hoffte, oder die der Hülfe bedurften, um ihre Stel-

---

[22]) Polyc. ep. c. 6. p. 188.

[23]) Const. Apost. l. II. c. 5. p. 217.

[24]) Gloria Episcopi est pauperum inopiae providere. Ignominia omnium sacerdotum est, propriis studere divitiis. — Hieron. ep. 52. t. I. p. 261.

[25]) Const. apost. l. IV. c. 2. p. 295.

[26]) Barn. c. 20. p. 53. — Clem. Alex. Paedag. l. III. c. 6. t. I. p. 275. — Chrysost. Hom. de eleem. t. III. p. 254.

[27]) Ambros. De off. l. II. c. 28. §. 136. t. II. p. 102.

lung vor den Augen der Welt zu heben; Alle anderen dagegen, besonders die, welche er als für den Staat unnöthig betrachtete, waren seiner egoistischen und politischen Wohlthätigkeit unwürdig. Der Christ dagegen sollte Allen geben, ohne Unterschied, ohne zu fragen, ob sie der Wohlthat würdig sind, welchen Gebrauch sie davon machen werden, oder ob sie der Gesellschaft noch nützen[28]).

Der Heide endlich gab meistens nur aus Ehrgeiz oder um sich sehen zu lassen; um die Gunst des Volkes zu gewinnen, vergeudete er an dasselbe sein Vermögen dermaßen, daß er sich selbst zu Grunde richtete, ohne jedoch weder der Menge, deren Elend mit der Trägheit zunahm, noch den wahrhaft Unglücklichen zu nützen, welche, von Allen verlassen, umkamen. Die Kirchenväter sprachen sich mit Entschiedenheit gegen diese Uebergriffe der Gemeinheit und des Stolzes der Heiden[29]) aus; es ist nicht eine durch das Mitleiden mit dem Elend des Nächsten eingeflößte Wohlthätigkeit, es ist beinahe ein Verbrechen, Denjenigen, die nicht arm sind, Das zu geben, was den Armen zukommt; es giebt nur eine wahre Wohlthätigkeit, die nämlich, aus Liebe Diejenigen zu ernähren, die an Allem Mangel leiden, selbst wenn sie keinen Dienst mehr erweisen können[30]). Die Kirchenväter machen ernstliche Vorwürfe den noch von heidnischem Stolze erfüllten Christen, welche vor den Menschen frommer erscheinen wollen, wenn sie an die Armen Almosen vertheilen oder Liebesmahle für sie ausrichten, oder Mahlzeiten, zur Erinnerung an die Todten veranstalteten; sie

---

[28]) Barn. c. 19. p. 52: „Omnibus inopibus da simpliciter, nihil dubitans, cui des. Omnibus da. Qui ergo accipiunt, reddent rationem Deo, quare acceperunt et ad quid. Qui autem accipiunt ficta necessitate, reddent rationem; qui autem dat, innocens erit.“ Hermas lib. II. mand. 2. p. 86. l. I. vis. 3. c. 9. p. 81. — Lactantius sagt, indem er den Cicero widerlegt: „Ei potissimum tribue, a quo nihil speres. Quid personas eligis? Quid membra inspicis? Pro homine tibi habendus est, quisquis ideo precatur, quia te hominem putet... Largite caecis, debilibus, claudis, destitutis; quibus, nisi largiare, moriendum est. Inutiles sunt hominibus, sed utiles Deo, qui eos retinet in vita, qui spiritu donat, qui luce dignatur. — Qui succurrere perituro potest, si non succurrerit, occidit. — Div. instit. l. VI. c. 11. t. I. p. 462.

[29]) Der reiche Heide: quaerit honores ab hominibus vanos, ut autem adipiscatur, exhibet illis ludicra malae cupiditatis, ludos et ursos emit, donat res suas bestiariis, esuriente Christo in pauperibus.“ August. Sermo 32. §. 20. t. V. p. 116.

[30]) Lactant. Div. instit. l. VI. c. 11. 12. t. I. p. 464—466. — Hieron. ep. 66. t. I. p. 399. Ambros. de off. l. II. c. 21. §. 109. t. II. p. 96.

erinnern dieselben daran, daß das Almosen keinen Werth hat ohne die Anmuth der Liebe [31]). In dem Reiche Gottes hat das äußere Werk an und für sich keinen Werth, die reine Liebe muß den Egoismus ersetzen; vergeblich verzichtet man auf den Besitz der Güter, vergeblich vertheilt man sie an die Armen und befreit die Sklaven; wenn man Alles dieses nur thut, um von den Menschen geehrt zu werden, so ist Dies keine Liebe. Es ist leichter, sich der Reichthümer wie des Stolzes zu entledigen; nur der durch den Glauben an Jesum Christum wiedergeborne Mensch vermag es, wohlthätig zu sein, denn er allein ist demüthig und uneigennützig [32]).

In der christlichen Gesellschaft blieb man nicht bei einer solchen schönen, aber unfruchtbaren Theorie der Wohlthätigkeit stehen, sie ging in die Wirklichkeit über, sie hat die Gläubigen und die Geistlichen begeistert; die Gemeinden und die Individuen thaten es einander zuvor in der Liebe und der Wohlthätigkeit gegen die Armen. In den elenden Zeiten des Verfalles des Reiches haben die Christen tausend Gelegenheiten gefunden, die Liebe auszuüben; kein anderer Zeitraum hat in der Kirche so zahlreiche und so rührende Beispiele der hingebendsten Liebe aufzuweisen. Was man in dem Alterthum niemals gesehen hatte, weil es mit dessen Geiste unverträglich war, geschah wirklich durch das Christenthum. Die Kirchen errichteten eine besondere Verwaltungsbehörde für die Unterhaltung ihrer Armen, sie regelten die Almosenvertheilung, ohne jedoch den freien Lauf der persönlichen Wohlthätigkeit zu hemmen.

Schon in der frühesten Zeit wurde der Gebrauch eingeführt, für die Armen zu opfern; es waren Geschenke, die nach dem Gottesdienste auf den Altar gelegt, oder welche monatlich dem Geistlichen gebracht wurden; sie waren ganz freiwillig, jeder trug nach seinen Kräften dazu bei [33]). Wenn diese Gaben nicht ausreichten, so legte man sich gern Entbehrungen auf, die durch kein Gesetz vorgeschrieben waren. Schon Justinus, der Märtyrer, konnte sagen, daß Die, welche vor ihrer Bekehrung die Reichthümer geliebt hatten, mit Freude Opfer für die Armen brachten [34]). Man bestimmte als Gabe, was man an einem Fasttage ausgegeben haben würde [35]); viele Christen beob-

[31]) Ambr. De poenit. l. II. c. 9. §. 83. t. II. p. 434.

[32]) August. Tract. 51 in Joh. §. 12. t. III. P. II. p. 463. — Hieron. ep. 77. t. I. p. 458. Macarius, Hom. 27. §. 14. p. 383.

[33]) Just. Mart. Apol. 1. c. 67. p. 83. — Tertull. Apol. c. 39. p. 120.

[34]) Apol. 1. c. 14. p. 51.

[35]) Const. apost. l. V. c. 20. p. 331.

achteten deswegen freiwillige Fasten [36]). Nach dem Tode eines Mitgliedes der Familie fuhren die Hinterlassenen fort, die Gaben oder das Almosen im Namen des Verstorbenen darzureichen; dieser wurde nicht als abwesend betrachtet, er war immer noch ein Theil der geistigen Gemeinschaft des Gottesreiches [37]).

Die Kirche nahm jedoch nicht von Jedermann Gaben an; sie verweigerte die, welche nicht aus reinem Herzen kamen, denn sie wollte, daß der Beitrag zur Unterhaltung der Armen ebensowohl eine Ehre als eine Pflicht sein sollte. Deswegen wies sie die Gaben zurück, welche Menschen darbrachten, die ihre Güter auf unrechtliche Weise erworben hatten, oder deren Hartherzigkeit bekannt war; sie verweigerte ebenfalls die Annahme, wenn die Gaben von Excommunicirten oder Büßenden dargereicht wurden [38]).

Aus diesen Opfern bildete man bald ein besonderes Vermögen [39]), welches durch Vermächtnisse zu Gunsten der Kirchen bald vermehrt [40]) und für die Unterstützung der Armen bestimmt wurde. Den alten Kirchenvätern zufolge war dieses Vermögen das Erbtheil der Armen und Unglücklichen [41]). Dasselbe antasten oder es vergeuden wurde als eine gottlose Frevelthat betrachtet und zwar sah man darin ein größeres Vergehen, als in der Grausamkeit der Straßenräuber [42]), man nannte es den Armen morden. Die Kirche sprach auch das Anathem gegen den ungetreuen Priester oder gegen den Mächtigen aus, der sich dieses Verbrechens schuldig machte [43]). Um dieses Eigenthum der Armen der Habsucht und den Veruntreuungen habgieriger Herren zu entziehen, erbat sie und erhielt von den Kaisern besondere Rechtsanwalte, welche das Interesse der Kirchengüter zu vertheidigen beauftragt waren [44]). Die oberste Verwaltung dieser Güter stand den

[36]) Origenes führt die apokryph. Stelle an und billigt ihren Inhalt: „Beatus est qui etiam jejunat pro eo ut alat pauperem." Hom. X in Levit. t. II. p. 246.

[37]) Tertull. De corona c. 3. p. 102. — De monog. c. 10. p. 531.

[38]) Const. apost. l. IV. c. 6 sq. p. 297. — August. Sermo 178. §. 4. t. V. p. 591.

[39]) Const. apost. l. III. c. 4. p. 279.

[40]) Greg. Naz. op. 80. t. I. p. 833.

[41]) Possessio Ecclesiae sumptus est egenorum Ambr. p. 18 ad Valentinianum t. II. p. 837.

[42]) Hieron. ep. 52. t. I. p. 269.

[43]) Conc. Vasense, 442, can. 4; Mansi t. VI. p. 440.

[44]) Concil von Carthago, 401 und 407. — Can. Eccles. Afric. Can. 75; Mansi t. III. 773.

Bischöfen, als gebornen Schutzherrn der Armen zu[45]). Unter ihrer Aufsicht wurden die Gaben von den Diaconen in Empfang genommen und vertheilt, welche beauftragt waren, die Verzeichnisse der Armen zu führen, sie zu besuchen, sich nach ihren Bedürfnissen zu erkundigen und ihr Betragen zu überwachen[46]). Die Pflege der armen Frauen war den Diaconissen anvertraut, eine rührende Anstalt, welche ganz mit dem wohlthätigen und mitfühlenden Genius der christlichen Frau übereinstimmte und welche damals durch ein großes Zartgefühl geboten war. Man konnte den Diacon nicht zu den Frauen schicken, um den Heiden keinen Grund zu Verläumdungen zu geben; die Diaconissin aber trat frei in das Gynäceum (Aufenthaltsort der Frauen) um ihren Schwestern Hülfe und Trost zu bringen[47]). Gewöhnlich und einem apostolischen Gebrauche zufolge, wählte man diese Dienerinnen Jesu Christi unter den Wittwen, die nur einmal verheirathet gewesen und wenigstens sechzig Jahr alt waren; diese doppelte Bedingung hatte man gestellt wegen der Erfahrung und dem ernsteren Charakter der Wittwen; da sie übrigens den Schmerz empfunden hatten, ihre Lebensgefährten zu verlieren, waren sie auch geneigter, an den Prüfungen Anderer einen innigern Antheil zu nehmen[48]). Da jedoch die Hingebung und das Mitleiden nicht blos das Vorrecht älterer Wittwen sind, so wählte man auch unverheirathete jüngere Frauen zu Diaconissen[49]); ja es kam selbst vor, daß man dieses Amt verheiratheten Frauen, noch während der Lebenszeit ihrer Ehegatten anvertraute[50]). Im Allgemeinen scheint es, daß nicht ein und derselbe Gebrauch in allen Kirchen eingeführt war[51]). Wir kennen die Gründe nicht, welche die gallischen Con-

---

[45]) Const. apost. l. II. c. 25. p. 238. — August., ad Bonif. ep. 185. c. 9. t. II. p. 500.

[46]) Const. apost. l. II. c. 25. 31. 32. l. III. c. 19. p. 238. 246. 292. — Cypr. ep. 4. p. 9.

[47]) Const. apost. l. III. c. 15. p. 290. — Epiph. Adv. Haer. l. III. t. II. haer. 79. §. 3. p. 1060. — Expos. fid. cath. §. 21. p. 1103.

[48]) Tertull., de virg. velandis c. 9. p. 178. — Vidua, χήρα sind häufig gleichbedeutend mit Diaconissin. — Hieron. ep. 123. t. I. p. 904.

[49]) Const. apost. l. VI. c. 17. p. 350. — M. vergl. Ignat., ad Smyrn. c. 13. p. 38.

[50]) Man fand in Verona die Grabschrift einer verheiratheten Diaconissin, im Alter von 45 Jahren verstorben. — Orelli t. II. p. 362. Nr. 4872.

[51]) Im Jahr 390 bestimmen Theodosius und Valentinian das Alter der Diaconissinnen auf 60, Justinian auf 40 Jahr. — Corp. jur. l. I. tit. 3. l. 9. — Cod. Theod. l. XVI. tit. 2. l. 27. — Justin. novella 123. c. 13.

cilien bestimmen konnten, eine, der Kirche so nützliche und dem Geiste der sanften Liebe, welche der Erlöser den Frauen einflößt, ebenso entsprechende Anstalt zuerst aufzuheben[52]).

Während die Laien die Wohlthätigkeit ohne Unterschied hinsichtlich Derjenigen, welche darum nachsuchten, auszuüben hatten, so sollten dagegen der Bischof und der Diacon, für das Vermögen der Armen verantwortlich gemacht, sie nur mit großer Vorsicht ausüben. Sie waren verpflichtet, das Almosen Denjenigen zu verweigern, welche den nöthigen Lebensunterhalt hatten, und namentlich Denjenigen, die durch eigene Verschuldung in Armuth gerathen waren. Nur Diejenigen sollten Unterstützung erhalten, die ihres Alters oder ihrer Schwächlichkeit wegen nicht arbeiten konnten oder Die, welche durch zeitweilige Krankheiten oder der großen Anzahl der Kinder wegen in dürftigen Verhältnissen lebten[53]).

Die Anzahl dieser Armen, war sehr beträchtlich; die uns bekannten Zahlen, indem sie auf die Größe des Elendes hinweisen, bezeugen zugleich, wie groß die Wohlthätigkeit der Christen jener Zeit war. Unter dem Bischof Cornelius, gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts, unterhielt die, ihrer Güte und Menschlichkeit[54]) wegen durch Ignatius gefeierte Kirche in Rom, mehr als 1500 Arme[55]); die von Antiochien ernährte zur Zeit des Chrysostomus mehr als 3000[56]). Die Wohlthätigkeit der Kirchen beschränkte sich nicht blos auf ihre eigenen Armen; unter sich durch das geistige Band des Glaubens und einer gemeinschaftlichen Liebe verbunden, schickten wohlhabendere Gemeinden reichliche Gaben an dürftigere. Die Kirche in Rom sandte unter dem Bischofe Soterius, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wie hundert Jahr später unter dem Bischof Stephan, reiche Collecten in entfernte Gegenden, bald um die von Hungersnoth heimgesuchte Bevölkerung zu unterstützen, bald um das Loos der verfolgten Kirchen und Gläubigen zu erleichtern. Eusebius[57]) erzählt, daß sie zu seiner Zeit an diesem Gebrauche noch festhielt.

[52]) Concil von Orange, 441, can. 26; von Epaone, 517, can. 21; von Orleans, 553. Es scheint jedoch, daß es auch nach dieser Zeit Diaconissinnen in Gallien gab; Radegunde, Frau von Lotharius I., wurde von Medardus zur Diaconissin geweihet. (Acta SS., Aug., t. III. p. 70).

[53]) Const. apost. l. II. c. 4. l. IV. c. 3. p. 217. 296.

[54]) Ep. ad Rom. c. 3. p. 26.

[55]) Euseb. Hist. eccles. l. VI. c. 43. p. 244.

[56]) Chrysost. Hom. 66. in Matth. §. 3. t. VII. p. 658.

[57]) Hist. eccles. l. IV. c. 23. l. VII. c. 5. p. 145. 252.

Im fünften Jahrhundert schickte Atticus, Bischof von Konstantinopel, der Kirche zu Nicäa 300 Goldstücke, um ihrer Armuth zu Hülfe zu kommen[58]). In solchen dringenden Fällen, wenn das Kirchenvermögen erschöpft war, richteten sich die Bischöfe an die Gläubigen, um Collecten zu veranstalten, welche meistens sehr reichlich ausfielen[59]). Fromme Prälaten verkauften sogar zuweilen die heiligen Gefäße und den Schmuck ihrer Kirchen. Dies thaten: Cyrill, als eine Hungersnoth in Jerusalem war[60]); Acacius, Bischof von Amida[61]), Deogratias[62]), Bischof von Carthago; Augustin[63]), Ambrosius[64]) thaten dasselbe, um Gefangene loszukaufen, welche von den Barbaren, oder von den Römern selbst fortgeführt worden waren. Christen, welche mehr auf den äußeren Glanz des Gottesdienstes, als auf das Loos ihrer Brüder Bedacht nahmen, tadelten diese Handlungen, welche, ihrer Ansicht nach, selbst durch den Drang der Umstände nicht gerechtfertigt waren. Ambrosius übernahm die Vertheidigung derselben mit aller Wärme seiner Liebe: „Wenn die Kirche," sagt er, „Gold besitzt, so ist es nicht, um dasselbe zu behalten, sondern um ihre Mitglieder in der Noth damit zu unterstützen; warum Dasjenige aufbewahren wollen, was an und für sich keinen Werth hat? Wird der Herr nicht einst sagen: Warum habt ihr so viele Arme Hungers sterben lassen? Ihr hattet Gold, warum verschafftet Ihr ihnen nicht Nahrung? Warum habt Ihr so viele Gefangene fortführen lassen, ohne sie loszukaufen, und habt sie nicht aus der Sklaverei oder von dem Tode befreit? Wäre es nicht viel besser gewesen, die lebendigen Gefäße zu bewahren, als die aus einem vergänglichen Metalle gefertigten? Gegen diese Vorwürfe lassen sich keine Antworten geben. Oder werdet Ihr vielleicht sagen: ich habe gefürchtet, daß der Tempel Gottes alles Schmuckes entblößt werde? Der Herr wird euch erwidern: meine Sacramente bedürfen des Goldes nicht, denn man erkauft sie nicht mit Gold. Was sie schmückt, das ist die Erlösung der Gefangenen; es giebt keine köstlichern Gefäße als die, welche dazu dienen, die Seelen dem Tode zu entreißen; das

[58]) Socrat. Hist. eccles. l. VII. c. 25. p. 365.

[59]) Just. Mart. Apol. I. c. 14. p. 51. — Cypr. ep. 4. p. 9. — Possidius, Vita Aug. c. 4. §. 48. in Act. SS., Aug., t. VI. p. 435.

[60]) Sozom. Hist. eccles. l. IV. c. 25. p. 583.

[61]) Socr. Hist. eccles. l. VII. c. 21. p. 359.

[62]) Victor. Vit. l. I. c. 8. p. 11.

[63]) Possidius, Vita August. l. c.

[64]) Ambr., de off. l. II. c. 28. §. 136. t. II. p. 102.

ist das probehaltige, das nützliche, Gold Jesu Christi[65]). Hieronymus sagt seiner Seits ebenfalls, daß man, bevor man die Kirchen schmücke, die Armen unterstützen müsse, denn, wenn der Tempel schließlich ohne Schmuck ist, wo liegt das Uebel? Diese Armuth wird durch die Armuth Jesu Christi geheiligt[66]).

Zu den Wohlthaten der christlichen Gemeinden muß man auch die mönchischen Anstalten rechnen. Die Klöster waren in diesem Zeitraume Wohlthätigkeitsheerde, besonders in armen und verödeten Gegenden. Man erzählt von den ägyptischen Mönchen, daß sie, indem sie ihre Zeit dem Gebete und den Landarbeiten widmeten, sich die Mittel verschafften, um zahlreiche Arme der nahe liegenden Länder zu ernähren[67]). Sie schickten Unterstützungen nach den unfruchtbaren Gegenden Lybiens, und sendeten Schiffe, mit Lebensmitteln beladen, in die, von der Hungersnoth in jenen unglücklichen Jahrhunderten, oft heimgesuchten Provinzen[68]).

Diese gemeinschaftliche Mildthätigkeit der Kirchen und der Klöster wurde nur durch die Wohlthätigkeit der Einzelnen möglich gemacht. Wir bedürften folglich keiner anderen Gründe, um nachzuweisen, wie hingebend diese war; man wird uns jedoch gestatten, noch einige Beispiele anzuführen, um auch in dieser Beziehung zu zeigen, welcher Unterschied zwischen dem Geiste stattfand, der die Bürger des Reiches Gottes leitete und demjenigen, der die Heiden beseelte, zur Zeit, wo das Heidenthum und dessen ganze Civilisation sich dem Verfall mit Riesenschritten näherten. Streng genommen müßten wir alle Namen, deren Andenken das christliche Alterthum uns aufbewahrt hat, anführen; denn alle durch ihre Gelehrsamkeit berühmte Kirchenväter, alle Märtyrer, Laien oder Priester, Männer oder Frauen, waren Muster der Liebe. Doch werden wir nur eine kleine Anzahl derselben hervorheben; sie sollen für die Anderen Zeugniß ablegen; sie werden zeigen, daß im Osten wie im Westen, in Afrika wie in Italien und Gallien ein und derselbe Geist die Mitglieder und die Führer der Kirche beseelte. Cyprian gab einen großen Theil seines Vermögens für die Unterstützung der Armen hin; sein Haus war für Keinen geschlossen; kein Unglücklicher trat aus demselben, ohne getröstet oder

[65]) Ambr., de off. l. II. c. 28. §. 136 sq. t. II. p. 102.

[66]) Epist. 52. t. I. p. 265.

[67]) Chrysost. Hom. 8. in Matth. §. 6. t. VII. p. 128. — August., de moribus eccles. cath. l. I. c. 31. t. I. p. 529.

[68]) Palladius Hist. Laus. c. 76 p. 179.

unterstützt worden zu sein; in einem außerordentlichen Falle, wo das Kirchenvermögen unzureichend war, schrieb er, aus seiner Verbannung, seinen Priestern, daß sie das Fehlende mit Hülfe seiner persönlichen Einkünfte ergänzen möchten[69]). Als dem Märtyrer Laurentius der heidnische Statthalter die Schätze der Kirche abforderte, zeigte dieser ihm seine Armen[70]). Als der noch junge Basilius der Große sich in die Einsamkeit zurückziehen wollte, vertheilte er sein väterliches Erbgut an die Armen; später, während einer großen Hungersnoth in Cappadocien, gelang es ihm, durch seine Ermahnungen wie durch sein Beispiel, die Reichen zu vermögen, ihre Vorrathskammern den Armen zu öffnen; während seiner ganzen Laufbahn kam die strenge Einfachheit dieses, durch seine Beredtsamkeit und durch seine Kenntnisse berühmten Mannes, dem prachtvollen Ueberflusse seiner Almosen gleich[71]). Sein Zeitgenosse, Ephrem, welcher das einsame Leben der Bischofswürde vorgezogen hatte, verließ, bei einer Hungersnoth und einer Epidemie, welche in Edessa wütheten, seine Einsamkeit, wandte sich an das Wohlthätigkeitsgefühl der wohlhabenden Mitglieder dieser Kirche, und richtete mit Hülfe ihrer Gaben ein Krankenhaus unter einem der Stadtthore ein; er ermahnte die noch zum Dienste geeigneten Kranken, unter seiner Leitung die kranken Brüder zu unterstützen, und gewährte dadurch den Einen einen Lohn, der sie gegen den Hunger schützen konnte, den Anderen aber eine Erleichterung ihres Uebels[72]). Es ist überflüssig, von der wohlbekannten Liebe eines Chrysostomus, eines Augustin, eines Ambrosius zu reden; diese beredten Apostel des Almosens würden nicht ihren ganzen Einfluß ausgeübt haben, wenn sie nicht ihr Wort durch die Macht ihres Beispiels unterstützt hätten. Paulin von Nola und Hilarius von Arles verkauften für die Armen ihre ausgedehnten, liegenden Güter[73]). Martin von Tours entäußerte sich seiner Priesterkleidung[74]), und der Bischof Exupère aus Toulouse litt Hunger und verwahrte das Brod und den Wein des Abendmahls in Ge-

[69]) Ep. 36. p. 49. — Pontius, Vita Cypr. §. 3. in opp. Cyp. CXXXVI.

[70]) Ambr., de off. l. II. c. 28. §. 140. t. II. p. 104.

[71]) Gregor. Nazianz. or. 20. t. I. p. 340 sq.

[72]) Sozom. Hist. eccles. l. III. c. 16. p. 527.

[73]) Prosp. Pomerius, De vita contempl. l. II. c. 9. p. 51. — Gennad., c. 69. p. 32.

[74]) Sulp. Severus, Dial. de vita B. Mart. c. 2. in Opp. Leyden 1654. p. 488.

fäßen aus Weidenruthen und Glas[75]), um den Armen seines Kirchsprengel's zu helfen.

Diesem edlen Beispiele der Bischöfe folgten auch Laien, welche, wie Jene, von der Liebe Jesu Christi durchdrungen waren. Während des Verfalls der römischen Welt gab es in den höchsten Classen der christlichen Gesellschaft Männer und Frauen, die mit ihren Familien sehr einfach lebten, um mehr Wohlthaten verbreiten zu können. Weiter oben führten wir die Namen von einigen dieser ausgezeichneten Frauen an; wir begnügen uns hier zwei oder drei Männer von hohem Range zu nennen, die sich durch ihre unerschöpfliche Wohlthätigkeit ausgezeichnet haben. Pammachius, nachdem er die Stelle eines Proconsuls bekleidet hatte, gab sein ganzes Vermögen in Almosen aus und wollte, daß sein Haus als eine, für alle Armen geöffnete Zufluchtstätte angesehen würde[76]). Nebridius, Sohn des Statthalters des Prätoriums vom orientalischen Reiche und einer Schwester der Gattin des Theodosius, benutzte seine Stellung am Hofe, um die Unterdrückten zu beschützen, und gab sein Einkommen hin, um die Armen zu unterstützen und um Gefangene los zu kaufen[77]). Peter, ein Steuereinnehmer zur Zeit Justinians, sühnte die Härte, welche er während seines Amtes gegen die Armen bewiesen hatte, dadurch, daß er sich selbst, zu ihrem Vortheile, einem Sklavenhändler übergab[78]).

Diese Thatsachen, welche in noch viel größerer Anzahl angeführt werden könnten, beweisen besser als alle Schlüsse, wie groß die Macht des neuen Geistes ist, welchen Jesus Christus denjenigen verleiht, die sich ihm aus voller Seele hingeben.

§. 3.

Die Wittwen und die Waisen.

Alle Unglücklichen, ohne Unterschied, sollten der Gegenstand der Liebe der Christen sein. Wenn Einzelne ihnen ganz besonders empfohlen wurden, so geschah dieses, weil sie einer größeren Hülfe und eines sicheren Schutzes bedurften. Vor Allen waren es die Wittwen und die Waisen. Durch ein Gefühl der brüderlichen Einheit zwi-

---

75) Hieron. ep. 124. t. I. p. 947.
76) Paulin. Nol. ep. 13. p. 73. — Hieron. ep. 66. t. I. p. 395.
77) Hieron. ep. 79. t. I. p. 501.
78) Acta SS., Janv., t. II. p. 506.

schen allen Menschen, ein Gefühl, welches das Alterthum kaum ahnte, sollte die ihres Mannes beraubte Wittwe und das elternlose Kind eine neue Familie in der christlichen Gemeinschaft finden. Ihrer natürlichen Stütze entbehrend, fanden sie eine viel größere Theilnahme als die anderen Unglücklichen, die sich meistens mit einer materiellen oder einer augenblicklichen Unterstützung begnügten; den apostolischen Constitutionen zufolge sollten sie in dem Tempel Gottes eine höhere Stelle einnehmen [1]). Wenige Vorschriften werden häufiger und dringender wiederholt als die, für die Wittwen und die Waisen zu sorgen und sich ihrem Schutze zu widmen [2]). Während der Verfolgungen rechnete man zu den allgemeinen Gründen die Rücksicht, daß der Gatte oder die Verwandten mit größerem Muthe den Märtyrertod sterben, wenn sie wissen, daß Diejenigen, welche sie lieben, nicht verlassen sein werden [3]). Die Gläubigen, welche in ihrem Hause Waisen aufnahmen, wurden ermahnt, sie mit den eigenen Kindern zu verheirathen, eher wie mit anderen, um ihnen auf solche Weise leichter eine neue Familie zu beschaffen [4]). Die Ermahnung, sich mit den Waisen und den Wittwen zu beschäftigen, richtete sich besonders an die Priester und an die Bischöfe; sie sollten sie auf Kosten der Kirchen oder aus dem Ertrag der Sammlungen erhalten [5]). Der Bischof wachte darüber, daß die ihrer Eltern beraubten Kinder in dem christlichen Glauben erzogen und in nützlichen Künsten unterrichtet wurden, um einst ihren Lebensunterhalt verdienen und sich verheirathen zu können, ohne den Kirchen noch länger zur Last zu fallen [6]). Er übernahm die Vertheidigung der Waisen und der Wittwen, welche Vermögen hatten; er beschützte sie, sowohl gegen die Ansprüche ihrer Verwandten, als gegen mächtige Gegner, die ihre Lage zu benutzen versuchten, um ihnen gewisse Rechte streitig zu machen [7]). „Euer Amt," sagt Ambrosius zu den Geistlichen, „Euer Amt

[1]) L. II. c. 26. p. 242.

[2]) Barn. c. 20. p. 53. — Hermas l. II. mand. 8. l. III. simil. 1. p. 96. 103. — Lactant. Div. inst. l. VI. c. 12. t. I. p. 466.

[3]) Lactant. l. c.

[4]) Const. apost. l. IV. c. 1. p. 295.

[5]) Polyc. c. 6. p. 188. — Just. Mart. Apol. 1. c. 67. p. 84. — Tertull. Apol. c. 39. p. 120. — Cypr. ep. 36. p. 49. — Const. apost. l. III. c. 1 sq. p. 277. — Chrysost. Hom. de viduis t. III. p. 311.

[6]) Const. apost. l. IV. c. 1 und 2. p. 295.

[7]) Concilium von Sardica, 347, can. 10; Mansi t. III. p. 28. — August. Sermo 176. §. 2. t. V. p. 584.

wird herrlich glänzen, „wenn Ihr, durch Eure Anstrengung einen hochgestellten Mann verhindern werdet, eine Wittwe oder eine Waise zu unterdrücken, wenn Ihr zeigt, daß die Vorschriften Gottes Euch theurer als die Gunst der Menschen sind." Um sie zu ermuthigen erinnert er sie an alle die Kämpfe, die er selbst gegen den Kaiser bestanden hat, um die Güter zu vertheidigen, welche Wittwen ihm anvertraut hatten[8]). Die Mönche waren verpflichtet, die armen Waisen in die Klöster aufzunehmen, sie zu ernähren, sie uneutgeldlich zu erziehen, indem sie dieselben als ein, allen Brüdern angehöriges Gemeingut ansehen sollten[9]). Vom vierten Jahrhunderte an errichtete die christliche Liebe öffentliche Anstalten für diese, des Mitleidens würdige, Glieder der Kirche; der Bischof Eleusius von Cyzikus wird als derjenige bezeichnet, welcher aus der Verlassenschaft heidnischer Tempel Hospitäler für arme Wittwen errichtete[10]). Die ersten Waisenhäuser scheinen auch in derselben Zeit entstanden zu sein; sie waren unter der Leitung der Geistlichen, welche später auch auf gesetzlichem Wege zu Vormündern und Curatoren der ihnen anvertrauten Waisen berufen wurden[11]).

§. 4.

Die Unterdrückten und die Gefangenen.

Zu den Unglücklichen, welche der Sorgfalt der Kirche und der Gläubigen empfohlen wurden, muß man noch die Gefangenen und die auf ungerechte Weise Unterdrückten rechnen. In dieser Beziehung fehlte es der christlichen Liebe in den ersten Jahrhunderten nicht an Gelegenheit, sich geltend zu machen. Ohngeachtet der schützenden Gesetze, trotz der Versuche, der Verwaltung des Reiches größere Kraft zu verleihen, hatte die persönliche Freiheit keine Bürgschaft, sie war der Willkür des Kaisers und seiner Diener Preis gegeben, so wie nicht minder der Habgier der Soldaten und der Beamten des Staatsschatzes, der tyrannischen Laune der Mächtigen und Reichen, oder der thierischen Roheit der Barbaren; wohl nie herrschten Willkür und Gewalt unter mannigfachern Gestaltungen und wohl nie forderten sie zahlreichere Opfer als in diesen Zeiten gesellschaftlicher Auflösung,

---

[8]) De off. l. II. c. 29. §. 149. t. II. p. 106.

[9]) Basil. Reg. fus. tract. interr. 15. t. II. p. 355.

[10]) Χηροτρόφια. Sozom. Hist. eccles. l. V. c. 15. p. 615.

[11]) Orphanotrophi. Gesetze von Leo und Anthemius, 469; Corp. Jur. l. I. tit. 3. l. 32 et 35.

aber auch niemals hat die christliche Liebe eine erfinderischere Beharrlichkeit bewiesen.

Während der Verfolgungen wurden die in's Gefängniß geschleppten oder in Steinbrüche verwiesenen Christen von ihren Freunden besucht, welche ihnen Unterstützung brachten oder mit ihnen beteten. Man veranstaltete für sie besondere Sammlungen, die Armen versagten sich einen Tag Nahrung, um beitragen zu können[1]), man entnahm von dem Kirchengute einen Theil, um die zu öffentlichen Arbeiten oder zum Circus Verurtheilten loszukaufen[2]), man setzte sich allen Gefahren aus, um ihnen zu helfen[3]). Das Gesetz des Tyrannen Licinius, das diejenigen Christen, welche die Gefangenen besuchten, mit derselben Strafe belegte, hinderte selbst Frauen nicht, allen Gefahren Trotz zu bieten, um Jene zu trösten oder um ihre Wunden zu verbinden[4]).

Bald wurde, wie in der heidnischen Zeit in den Tempeln, auch in den Kirchen das Asylrecht eingeführt für die Opfer des Despotismus und der Habgier der Großen oder der Volkswuth. Diener oder Beamte, welche von den Kaisern verfolgt oder von der Menge verjagt wurden[5]), adelige Wittwen den Zumuthungen mächtiger und gieriger Männer ausgesetzt[6]), Arme, von ihren Gläubigern verfolgt[7]), Sklaven, von ihren Herren mißhandelt oder in ihrem Glauben bedroht[8]), fanden in den Kirchen oder in den Klöstern Zufluchtsörter gegen die Gewaltthätigkeiten ihrer Verfolger. War es ein Armer, der sich der Härte eines Wucherers zu entziehen suchte, so befreite man ihn, indem man seine Schuld mit dem Ertrage einer unter den Gläubigen veranstalteten Sammlung bezahlte[9]); war es ein Sklave, so ermahnte

---

[1]) Const. apost. l. V. c. 1. p. 304. — Just. Mart. Apol. I. c. 67. p. 84. — Tertull. Apol. c. 39. p. 120. — Ad mart. c. 1. p. 136. — Lucian., De morte Peregr. t. II. p. 567.

[2]) Const. apost. l. IV. c. 9. p. 300.

[3]) Ibid. l. V. c. 3. p. 305.

[4]) Euseb. Hist. eccles. l. X. c. 8. p. 396. — Vita Const. l. I. c. 54. p. 435. — M. vergl. Tertull. Ad uxor. l. II. c. 8. p. 172.

[5]) Eutropius, Minister des Arcadius; m. s. Villemain Tableau de l'éloq. chrét. p. 197. — Die Frau und die Tochter des Rufin, Zosim. l. V. c. 8. p. 256. l. IV. c. 40. p. 222. — Amm. Marcell. l. XXVI. c. 3. t. II. p. 74.

[6]) Gregor. Naz. Or. 20. t. I. p. 353.

[7]) Aug. ep. 268. t. II. p. 683.

[8]) Basil. Reg. fus. tract. interr. 11. t. II. p. 353. — Isid. Pelus. Epp. l. I. ep. 142. p. 36.

[9]) M. s. Anmerk. 7 dieser Seite.

man ihn zur Geduld, indem man zugleich seinen Herrn veranlaßte, mehr Menschlichkeit zu offenbaren, man behielt ihn nur dann in Gewahrsam, wenn man befürchten mußte, daß bei seiner Rückkehr in den Sklavendienst, sein Gewissen ernstlichen Gefahren ausgesetzt sein würde [10]). Selbst die Barbaren ehrten dieses Recht der Freistätte; nach der Einnahme Roms verschonte selbst Alarich Diejenigen, die sich in die Kirchen geflüchtet hatten [11]).

Nebst dieser Zufluchtsstätte, die sie in den geistlichen Häusern fanden, hatten überdies die Unterdrückten aller Art eine solche, nicht minder sichere, bei den Bischöfen, deren schützende Liebe ein Unschuldiger niemals vergeblich anrief. Mitten in der allgemeinen Anarchie erhoben sie allein ihre Stimme, um für die beleidigte Menschheit zu reden. Es war eine ihrer vornehmsten Pflichten, den Händen mächtiger Unterdrücker die Opfer zu entreißen, welche keine Vertheidiger hatten, bei den Kaisern und den Behörden sich für sie zu verwenden, dafür weite Reisen zu unternehmen und jedem Zorn Trotz zu bieten, wenn nur die Angelegenheit derjenigen, für welche sie sich verwendeten, eine gerechte war [12]). Jeder, auch aus den untersten Schichten des Volkes, war sicher, seinen Bischof bereit zu finden, ihm Gehör zu schenken und sich seiner Vertheidigung zu widmen. Bald sind es ungerecht Verurtheilte, welche Ambrosius aus dem Exil, aus dem Gefängnisse, von der Hinrichtung befreit [13]); bald ist es ein flüchtiger Soldat, welchen Gregorius von Nazianz, von der Reue desselben überzeugt, der Nachsicht des Befehlshabers empfiehlt [14]); bald sind es aufrührerische Sklaven, für welche sich Basilius bei ihren Herren verwendet [15]). Meistens waren es Landbewohner, welche der Habsucht der Schatzbeamten, dem verderblichen Geize der Wucherer und besonders dem Drucke der großen Besitzer Preis gegeben waren. Diese Letzteren, welche die Prediger der damaligen Zeit ärger als die Barbaren schildern, obgleich sie den Namen Christen trügen, ließen die Bauern, welche ihre weitläufigen Besitzungen bebauten, im Elende umkommen. Eben so gleichgültig für das sittliche Loos dieser Unglücklichen als für ihr irdisches, ließen sie dieselben absichtlich in dem Heidenthume,

[10]) M. s. Anmerk. 8. S. 238.

[11]) August., de civit. Dei l. I. c. 1. t. VII. p. 3.

[12]) Ambr., de off. l. II. c. 21. §. 102. c. 29. §. 149. t. II. p. 94. 106. — Concil von Sardica, 347, can 10; Mansi t. III. p. 26.

[13]) Ep. 41. ad Theodosium §. 25. t. II. p. 953.

[14]) Ep. 78. t. I. p. 832.

[15]) Ep. 73. t. III. p. 167.

weil sie für die Tempel eine Steuer erhoben[16]). Bei mehreren Gelegenheiten sprachen Chrysostomus und Augustin mit Kraft und Entschiedenheit zu Gunsten der unterdrückten Landbewohner; sie machten den Reichen, welche dieselben mißbrauchten, die ernstesten Vorwürfe, indem sie sie erinnerten, wie ihre Härte des Christen unwürdig sei, welcher den Zorn Gottes fürchtet und seine Gnade zu empfangen wünscht[17]).

Als ganze Völkerschaften, durch die unerträglichen Erpressungen auf's Aeußerste getrieben, sich gegen die kaiserlichen Beamten empörten, wußten die Bischöfe, ohne sich, weder zu Vertheidigern der Meuterei, noch der Tyrannei zu machen, sich hoch genug zu stellen, um dem Volke seine Pflicht des Gehorsams, wie auch den Vertretern der öffentlichen Gewalt die der Menschlichkeit in das Gedächtniß zu rufen. Gregorius von Nazianz fängt in einer Rede, welche er in Gegenwart eines römischen Statthalters hielt, der gekommen war, um einen Aufstand zu bewältigen, damit an, das Volk zu beruhigen und räth sodann dem Statthalter mit Nachsicht und Versöhnlichkeit zu verfahren[18]). Als die Bevölkerung Antiochiens, einer neuen Steuer wegen auf's Aeußerste gebracht, die Beamten des Theodosius mißhandelte und seine Statuen umwarf, und als dieser Commissarien gesendet hatte, die mit aller Strenge gegen die Schuldigen verfahren sollten, reiste der Erzbischof Flavian, trotz seines hohen Alters ab, um den Kaiser zu besänftigen. Während seiner Abwesenheit hielt Chrysostomus seine berühmten Reden, um das Volk, das nun eben so bestürzt, wie vorher zur Empörung schnell bereit war, zu beruhigen; Einsiedler aus der Nachbarschaft eilten herbei, um die Gnade der Commissarien anzuflehen; Flavian richtete in Konstantinopel so warme Ermahnungen an Theodosius, daß der gerührte Kaiser dem Volke verzieh[19]).

Wenn die Vermittelungsversuche ohne Erfolg blieben, zögerte die Kirche nicht, in dem gerechten Gefühle des Schmerzes über die verkannten Versuche ihrer Liebe, die hartherzigen und heftigen Männer

---

[16]) Zeno Veron. l. I. tract. 15. p. 130.

[17]) August. ep. 247. t. II. p. 663. — Chrysost. Hom. 60. in Matth. §. 3. t. VII. p. 614.

[18]) Or. 17. t. I. p. 265.

[19]) Chrysost. Homiliae 21 de statuis t. II. p. 1 et 3. — Ambros. Ep. 41. ad Theodos. §. 32. t. II. p. 955. — Villemain Tabl. de l'éloq. chrétienne ep. 164 sq.

der christlichen Gemeinschaft als unwürdig zu erklären. **Athanasius** excommunicirte den Statthalter Lybiens wegen seiner Grausamkeit und seines liederlichen Wandels[20]). Selbst die Kaiser erinnerte man auf solche feierliche Weise, daß der Besitz der höchsten Macht von der Pflicht der Menschlichkeit nicht entbindet. Als Theodosius, in einer Aufwallung des Zornes, 7000 Bewohner von Tessalonich niedermetzeln ließ, richtete Ambrosius einen Brief an denselben. Der Schmerz, einen christlichen Kaiser zu sehen, welcher den Tod so vieler Menschen anbefiehlt, ohne die Unschuldigen von den Strafbaren zu unterscheiden, läßt ihn dem Kaiser sagen, daß er, beschmutzt mit diesem Blute, sich nicht mehr vor dem Altar zeigen dürfe; ja, als Theodosius in Mailand in die Kirche treten wollte, hielt ihn der muthige Bischof an der Schwelle derselben an, indem er ihm eine Bußübung auferlegte; der Kaiser, welcher sein Verbrechen anerkannte, zögerte nicht, sich zu unterwerfen[21]). Wahr ist es, daß, wie Villemain sagt, der Ehrgeiz ein solches Beispiel oft mißbraucht hat[22]); aber wahr ist es auch, daß es ein erhabenes Schauspiel war, am Ende des vierten Jahrhunderts einen christlichen Bischof zu sehen, der, allein stehend, die Rechte der Liebe und der Gerechtigkeit gegen den Herrscher der Welt vertheidigte.

Die Kriege, welche während des Bestandes des römischen Reiches nicht aufhörten; die bürgerlichen Unruhen, die Streitigkeiten zwischen denjenigen, die sich um die Krone bewarben, und besonders die Einfälle der barbarischen Völker, haben die christliche Liebe oft auf die Probe gestellt. Außer den in den Schlachten gefangenen Kriegern wurden ganze Völkerschaften in die Sklaverei geschleppt, nachdem sie Zeuge sein mußten, wie ihre Wohnungen zerstört und ihre Felder verwüstet wurden. Das Loskaufen dieser Unglücklichen wurde von den Kirchenvätern als ein Zeugniß der höchsten Liebe, als ein großes Werk der Gerechtigkeit dargestellt, für welches man zu allen Opfern bereit sein sollte; denn es handelte sich darum, Brüder nicht nur dem Tode oder der Sklaverei, sondern der Gefahr, in die Abgötterei zurückzufallen, zu entreißen; es handelte sich darum, Kinder ihren Eltern und Bürger dem Vaterlande zurückzugeben oder christ-

[20]) Basil. ep. 61. t. III. p. 155.

[21]) Ambros. Ep. 51 ad Theodosium c. 390. t. II. p. 998. — Theodoret. Hist. eccles. l. V. c. 17. p. 219. — Sozom. Hist. eccles. l. VII. c. 25. p. 743.

[22]) Villemain, Tableau de l'éloq. chrét. p. 327.

liche Frauen den thierischen Gelüsten der Barbaren zu entziehen [23]). Die dazu nothwendigen Gelder wurden von reichen Christen hergegeben oder dem Kirchenvermögen entnommen; oft machte man auch dafür besondere Sammlungen. Es geschah selbst, daß Männer, von glühender Liebe begeistert, ihre eigene Freiheit opferten, um der Familie einen Gatten oder einen Sohn zurückzugeben. In der frühesten Zeit finden wir Beispiele dieser erhabenen Hingebung. Clemens von Rom schreibt an die Kirche in Korinth: „wir kennen Viele unter uns, die freiwillig in die Sklaverei gingen, damit Andern die Freiheit zurückgegeben würde [24])." Der Bischof Dionys schickte, im Namen der Kirche von Rom, Geld nach Cappadocien, um daselbst Gefangene loszukaufen, welche zur Sklaverei bestimmt waren [25]). Als numidische Horden in das römische Afrika einfielen und viele Gefangene fortführten, richteten sich die Bischöfe der Provinz an die Kirche in Karthago, um deren Hülfe anzuflehen; Cyprian veranstaltete alsdann eine Sammlung, an welcher sich die Reichen wie die Armen betheiligten [26]). Die Gefangenen, welche die Gothen in Italien machten, wurden von den christlichen Landesgemeinden losgekauft. Ambrosius verwendete die heiligen Gefäße seiner Kirche dazu, überzeugt, daß es christlicher gehandelt sei, Unglückliche dem Tode, dem Elende und der Schande zu entreißen, als diesen Schmuck zu bewahren. Augustin gab dasselbe Beispiel [27]). Ihm folgten, gegen die Mitte des fünften Jahr-

---

[23]) Lactant. Div. instit. l. VI. c. 12. t. I. p. 466. — Ambros., de off. l. II. c. 15. §. 70. 71. c. 28. §. 138. t. II. p. 86. 103.

[24]) Ep. I. ad Corinth. c. 55. p. 178. Die Tradition berichtet über eine Thatsache, die Dem ähnlich ist, was von Paulin von Nola gesagt wird. — Gregorius der Große erzählt (in seinen Dialogi de vita et miraculis Patrum italicorum l. III. c. 1. in opp. ed. Bened. Paris 1705. fol. t. II. p. 127) daß, nachdem er alle Mittel erschöpft hatte, um Bewohner, die von den Vandalen nach Afrika geschleppt worden waren, los zu kaufen, Paulin sich selbst einer armen Wittwe, die ein Lösegeld für ihren Sohn forderte, hingegeben habe; die Wittwe nahm das Anerbieten an, und beide gingen nach Afrika, wo Paulin, nachdem er sich die Achtung des Königs der Vandalen verschafft hatte, von ihm die erbetene Begnadigung für alle seine gefangenen Landsleute erhielt. — Dieses Ereigniß wird durch kein gleichzeitiges geschichtliches Denkmal bestätigt. „Alles in den Schriften Paulins beweiset, daß er Italien nicht verlassen hat, und Augustin, welcher seine Tugend ehrt, und ihn mehrmals nach Afrika zu kommen einladet, würde eine solche edle Hingebung nicht verschwiegen haben." Villemain Tabl. de l'éloq. chrét. 371.

[25]) Basil. ep. 70. t. III. p. 164.

[26]) Cypr. ep. 60. p. 100.

[27]) Possid. Vita August. c. 4. §. 48; in Act. SS., Aug., t. VI. p. 435.

hunderts, der Bischof von Karthago, Deogratias, welcher bei dem Einfalle der Vandalen die Gefangenen loskaufte, indem er den Erlös für seine heiligen Gefäße dazu bestimmte. Als diese Unglücklichen nach Karthago kamen, wo es an Platz für ihr Unterkommen fehlte, überließ er ihnen mehrere Kirchen, und leitete selbst die Hülfleistungen, welche ihr Zustand erheischte[28]). Fügen wir noch bei, daß es nicht immer Brüder waren, die man auf solche Weise aus der Sklaverei befreite. Die Christen, welche an allen Leiden Theil nahmen und die Freiheit aller Menschen ehrten, legten sich dieselben Opfer auf, um Fremde, selbst Heiden, die von den Römern zu Gefangenen gemacht worden waren, ihrem Vaterlande zurück zu geben. Accacius, um's Jahr 420 Bischof von Amida, verkaufte heilige Gefäße, um gegen 7000 Perser, welche von der römischen Armee gefangen worden waren, loszukaufen und frei zurückzuschicken[29]).

§. 5.

Die Kranken.

Der an die Erde gefesselte und der Hoffnung auf ein zukünftiges Leben beraubte Heide fürchtete die Krankheit und floh die Kranken; kaum pflegte er die Glieder der eigenen Familie; bei ansteckenden Seuchen, von Furcht ergriffen und für sein eigenes Dasein besorgt, trennte er sich von Denselben ohne Gewissensskrupel. Was die armen Kranken anlangt, so waren diese, wie von dem Privatmanne, so auch von der Gesellschaft verlassen; die Krankheit vermehrte ihre Unfähigkeit, dem Staate Dienste leisten zu können; sie machte sie noch unnöthiger als vorher; sie galt für eine Vergrößerung der Schmach der Armuth. In der christlichen Gesellschaft finden wir Nichts von alledem: die Krankheit wird nicht als ein Uebel oder als ein Unglück an und für sich, angesehen, man betrachtet sie als eine Prüfung für den, welcher von ihr betroffen wird und als eine Mahnung für die Brüder, ihre Liebe und ihr Mitleiden zu verdoppeln. Jesus Christus hatte unter den Gesegneten seines Vaters, welche das Himmelreich erben sollten, Diejenigen aufgezählt, welche sich Seiner annehmen würden, wenn er krank wäre in der Person eines der Geringsten unter seinen Brüdern[1]). Die Kirche machte Dies nicht

---

[28]) Victor Vit. l. I. c. 8. p. 10.
[29]) Socrat. Hist. eccles. l. VII. c. 21. p. 359.
[1]) Matth. XXV. 36. 40.

nur den Bischöfen und den Priestern, sondern allen Christen, den Männern wie den Frauen, zur dringendsten Pflicht[2]). Diese Pflicht wurde als eine um so größere dargestellt, als die armen Kranken, behindert zu arbeiten, noch weniger wie vorher im Stande waren, für ihren Unterhalt zu sorgen[3]). Mit den Heilmitteln und der Nahrung für den Körper gab man ihnen Das, was am geeignetsten war, ihren Muth zu heben und ihnen Ergebung einzuflößen: man sprach ihnen von der Liebe Gottes, welcher nicht will, daß eine Seele verloren gehe, von der Unterwerfung unter seinen Willen, der eben so weise als wohlwollend ist, von dem Glücke, durch den Tod von den Leiden der Erde befreit zu werden, von der Hoffnung eines besseren Lebens, wo man Die wiederfindet, die man hienieden geliebt hat[4]).

Es gab eine Classe von Kranken, für welche die christliche Theilnahme eine ganz besonders lebendige sein mußte, nämlich die Aussätzigen, welche in den Ländern des Orientes so zahlreich sind. Diese Unglücklichen, aus allen bewohnten Ortschaften verjagt, von ihren Familien verlassen, genöthigt auf Berge zu flüchten oder in Höhlen sich zurückzuziehen, durften sich nirgends zeigen, aus Furcht, auf die unbarmherzigste Weise gesteinigt zu werden; sie waren vielmehr Gegenstände des Entsetzens und des Hasses, als eines hülfreichen Mitleidens[5]). Basilius empfiehlt dringend, sie nicht zu verlassen, um Jesum Christum nicht zu betrüben, dessen Glieder auch sie sind; er will, daß man sie um so mehr liebe, je elender sie in ihrer Verlassenheit sind[6]).

Die großen Seuchen, bei welchen die Heiden vor Schreck flohen, boten den Christen Gelegenheit, ihre Liebe auf die Probe zu stellen. „Der Herr," sagt Cyprian, „will sich überzeugen, ob die Gesunden die Kranken bedienen, ob die Glieder einer Familie sich unter einander lieben, ob die Herren mit ihren Sklaven Mitleid haben, ob die Aerzte sich ihrer Pflicht nicht entziehen, ob die Todesgefahr der Unbarmherzigkeit leidenschaftlicher Menschen und der Habsucht der

---

[2]) „*Ἐντολῆς γάρ ἐστι τῆς μεγίστης ἡ τῶν ἀσθενούντων ἐπίσκεψις.*" Basil. ep. 263. t. III. p. 405.

[3]) Epist. ad Zenam et Serenum. c. 17. p. 416. — **Commodianus**, v. 1120 sq. p. 647.

[4]) Cyprian, de mortalitate p. 229 sq.

[5]) Greg. Naz. or. 20. t. I. p. 359. — Nilus, Perist. sect. 9. c. 7. p. 148.

[6]) **Greg. Naz. l. c.**

Geizigen keine Zügel anlegt[7]). Man bedarf des Muthes allerdings, um den Ekel und die Furcht vor Ansteckung zu überwinden, aber die christliche Liebe läßt sich nicht entmuthigen. Niemand möge sich entschuldigen, ruft ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts aus, Keiner weigere sich, den Kranken behülflich zu sein, unter dem Vorwande daß er nicht gelernt habe, sie zu pflegen, oder daß er den Anblick derselben nicht ertragen könne; wer solche Sprache führt, wisse, daß er selbst die Beute der Krankheit werden und die Hülfe der Brüder wünschen kann[8]). Zwei Jahrhunderte später wurde derselbe Gedanke, in rührenden Ausdrücken, von Gregorius aus Nazianz und von Gregorius aus Nyssa ausgeführt[9]). Wenn der Kranke, sagte man von anderer Seite, wegen Mangel an Hülfe seinem Uebel unterliegt, so ist Dies für die Christen eine der schwersten Anklagen[10]).

Diese Vorschriften der Liebe wurden von den Einzelnen wie von der Kirche befolgt. In den frühesten Zeiten besuchten die Gläubigen überall, besonders die Frauen, die Kranken, um ihnen beizustehen und um mit ihnen zu beten[11]). Wir führten schon die Tabiola, die Placilla, die Ephrem mit Namen an; Nichts wäre leichter als das Verzeichniß dieser Helden christlicher Aufopferung und Hingabe zu vergrößern. Die Krankenpflege war übrigens eine der besonderen Pflichten des Diaconen und der Diaconissin; sie brachten den Kranken Unterstützungen, die sie dem Ertrage der Sammlungen oder der freiwilligen Geschenke entnahmen. Während der Pest in Karthago, gegen 250, beeilten sich die Christen dieser Stadt, den Ermahnungen Folge zu leisten, welche der Erzbischof Cyprian an sie richtete. Die Einen verpflegten selbst die Kranken, die Anderen brachten Geschenke für dieselben dar[12]). Dieselbe Selbstverläugnung gab sich während der Pest in Alexandrien kund. Die Priester, die Diaconen, die reichen und angesehenen Laien, besuchten die Kranken oder trugen die Todten auf den Gottesacker; die Lücken, welche durch den Tod dieser sich hingebenden Männer entstanden, die

---

[7]) De mortal. p. 233.

[8]) Ep. ad Zenam et Ser. c. 17. p. 416. — Lactant. Div. instit. l. VI. c. 12. t. I. p. 467.

[9]) Greg. Naz. Or. 16. t. I. p. 244. — Greg. Nyss. Or. 1 et 2, de pauper. amandis, t. II. p. 56. 238.

[10]) Commod. v. 1132. p. 647.

[11]) Conf. Tertull. ad uxorem l. II. c. 8. p. 172.

[12]) Pontius, Vita Cypri. §. 9; in Opp. p. CXXXIX.

als Opfer ihrer Liebe fielen, wurden von anderen Brüdern ausgefüllt, trotz der fast sicheren Lebensgefahr, welcher sie sich aussetzten[13].

Die Sorgfalt der Kirche für den durch Krankheit oder Armuth heimgesuchten Leidenden, schuf bald Anstalten, deren Bedeutung dem Geiste der Alten niemals vorgeschwebt hatte. Weit davon entfernt, denjenigen Mitmenschen zu verstoßen, welcher weder sich noch dem Staate nützlich sein konnte, nahm die christliche Gesellschaft, wohl wissend daß, wenn ein Glied leidet, der ganze Körper leidet, den armen Kranken auf und eröffnete ihm Zufluchtsörter jeder Art. Die ersten jener Anstalten, welche eine der Wirkungen und ein Ruhm des Christenthums sind, scheinen in den ersten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts begründet worden zu sein[14]. Von der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts an werden sie, im Orient wie im Occident, sehr zahlreich; überall sieht man Zufluchtsörter für gebrechliche und arbeitsunfähige Arme, Spitäler für Kranke, Zufluchtsstätten für arme Reisende entstehen[15]. Die einen werden von Privatleuten gegründet, die anderen von den Bischöfen mit Hülfe des Kirchenvermögens oder aus dem Ertrag der Collecten; andere werden in der Nähe von Klöstern errichtet. Das größeste dieser Hospitien war das des Basilius, in der Stadt Caesarea, wo dieser große Theolog das bischöfliche Amt vom Jahre 370 bis zu seinem Tode, 379, verwaltete. Er gründete Dasselbe mit Hülfe der Gaben, welche seine Zuhörer, angeregt durch seine Beredtsamkeit sowohl als durch sein Beispiel, ihm reichlich zufließen ließen[16]. Dieses Hospitium, welches, wie Gregor von Nazianz behauptet, an den Thoren von Caesarea sich wie eine neue Stadt erhob, vereinigte Wohnungen für die Reisenden, Krankensäle, wo sich Aerzte und Krankenwärter fanden, Werkstätten für die Armen, welche arbeiten konnten[17]. Eine besondere Zufluchtsstätte war für die Aussätzigen bestimmt[18]. Der Freund des Basilius, Gregor von Nazianz nennt diese Anstalt den Schatz der Frömmigkeit, wo die Krankheit eine Schule der Weisheit wird, wo das Elend sich in Glück umgestaltet, wo die Liebe der Christen ihre volle Be-

[13]) Euseb. Hist. eccles. l. VII. c. 22. p. 269.

[14]) August. Tract. 97 in Joh. §. 4. t. III. P. II. p. 538. — Julian. ep. 49. p. 89.

[15]) *Πτωχοτροφεῖα, νοσοκομεῖα, ξενῶνες, ξενοδοχεῖα.*

[16]) Greg. Naz. Or. 20. t. I. p. 359.

[17]) Basil. ep. 94. t. III. p. 187.

[18]) Greg. Naz. l. c.

stätigung empfängt[19]). Noch im fünften Jahrhundert trug es den Namen Basilias, zum Andenken an seinen Stifter[20]). Der unermüdliche Bischof von Cäsarea ließ ähnliche Hospitien in jeder Landdiöcese errichten; er empfahl sie, besonders was die Aussätzigen betraf, der Sorgfalt der Geistlichen, und stellte sie unter die Oberaufsicht der Chorbischöfe[21]). Er bat die Civilstatthalter, diese, der christlichen Liebe geweihten Häuser von allen Steuern zu befreien, lud sie zum Besuch derselben ein, in der Absicht, das weltliche Element der christlichen Gesellschaft dafür zu gewinnen und hatte das Glück, bei ihnen die bereitwilligste Unterstützung zu finden[22]).

Chrysostomus, der begeisterte Prediger des Almosens, folgte dem Beispiele des Basilius. In seinen verschiedenen Kirchsprengeln gründete er selbst Spitäler oder förderte ihre Begründung, indem er sich an die Liebe der Gläubigen wendete; er setzte Priester an die Spitze dieser Häuser, stellte Aerzte an denselben an, und, um älteren Armen, ohne Familie und ohne Arbeit, einen Zufluchtsort oder Beschäftigung zu verschaffen, wählte er unter ihnen die Beamten, denen die Aufsicht im Inneren anvertraut wurde[23]). Er gab ohne Zweifel die erste Veranlassung zur Gründung des Hospizes in Antiochien[24]), so wie in Konstantinopel, deren Begründung später einem gewissen Zoticus[25]) zugeschrieben wurde. Zur Zeit des Kaisers Theodosius besaßen die meisten Kirchen, besonders die der großen Städte, Wohlthätigkeitsanstalten[26]). Macarius hatte solche in Alexandrien begründet und geleitet[27]); der Einsiedler Thalassius, welcher in der Nähe eines Dorfes an den Ufern des Euphrat wohnte, hatte eine Zufluchtsstätte für die Blinden der Umgegend erbaut und verpflegte dieselben[28]).

[19]) Greg. Naz. l. c.

[20]) Sozom. Hist. eccles. l. VI. c. 34. p. 693.

[21]) Basil. ep. 143. t. III. p. 235.

[22]) Id. ep. 142. p. 235.

[23]) Palladius, Dial. de vita Chrysost. in Opp. t. XIII. p. 19.

[24]) Chrysost. Hom. 66. in Matth. §. 3. t. VII. p. 658.

[25]) Ἐστὶν οἴκημα κοινὸν ἡ (τῇ?) ἐκκλησία . . . ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀφωρισμένον, ὃ ξενῶνα καλοῦμεν. Chrysost. Hom. 45 in Act. §. 3. t. IX. p. 346. — M. s. ad Stagirum l. III. c. 13. t. I. p. 223. — Gesetz von Leo und Anthemius 469. Corp. jur. l. I. tit. 3. l. 35.

[26]) Theodoret. Hist. eccles. l. V. c. 19. p. 223.

[27]) Palladius, Hist. Laus. c. 6. p. 24.

[28]) Theodoret. Hist. relig. c. 22. t. III. P. II. p. 1256.

Im Occident wurden die ersten bekannten Hospitien von reichen Privatleuten gegründet. **Gallican**, ein alter Patrizier und Consul unter Constantin, errichtete ein solches in Ostia[29]; in den letzten Jahren des vierten Jahrhunderts gründeten **Pommachius** und seine Frau, **Pauline**, aus dem Geschlechte Paulus Aemilius, das von Porto, nahe bei Rom[30], und zu derselben Zeit erbaute **Fabiola**, aus dem Geschlechte der Fabier, ein Spital, in dem sie selbst die Kranken pflegte[31].

Die von Privatleuten gegründeten Hospitien wurden im Allgemeinen von der Kirche adoptirt und auf dieselbe Weise geleitet, wie ihre eigenen Stiftungen. Die Verwaltung derselben stand unter der Aufsicht der Bischöfe; man bestritt die Ausgaben theils mit Hülfe des Ertrages der Dotationssummen, theils aus dem Kirchenvermögen[32]. Die Häuser selbst standen unter der Leitung besonderer Kleriker[33]; zur Zeit von Theodosius dem Großen hatte die Kirche von Alexandrien einen besonderen Priester, welcher das Amt eines Xenodochus[34] bekleidete. Die Krankenwärter selbst hatten einen klerikalischen Charakter; sie wurden von den Bischöfen ernannt und bildeten einen der unteren Orden der Hierarchie[35]. So drückte die Kirche ihren Charakter Allem auf, was sich auf die Ausübung der Liebe bezog; sie beanspruchte als eines ihrer schönsten Vorrechte das Recht, dem leidenden Theile der Gesellschaft ihre Sorgfalt zu widmen; als Zufluchtsort der ermüdeten und beladenen Seelen, wollte sie es auch zugleich für das körperliche Leiden und Elend sein. Indem sie jedoch dieses Amt übernahm, befreite sie die Gläubigen nicht von demselben; die Liebe der christlichen Gemeinschaft war nur und konnte nur die Wirkung der Liebe jedes Einzelnen sein; diese letztere ist frei, niemals kann sie durch Gesetze geboten werden, sie ist nur durch den neuen Geist möglich, welcher die Individuen umgestaltet und beseelt und welcher sie lieben lehrt, weil er ihnen gegenseitige Achtung einprägt.

---

[29]) Baronius, Martyrol. Rom. p. 267.

[30]) Hieron. ep. 66. ann. 397; ep. 77. t. I. p. 401. 465.

[31]) Id. ep. 77. p. 461.

[32]) Chrysost. Hom. 66 in Matth. §. 3. t. VII. p. 658.

[33]) *„Οἱ κλερικοὶ τῶν πτωχείων.“* Conc. Chalced. 451. can. 8; Mansi t. VII. p. 361.

[34]) Pallad. Hist. Laus. c. 1. p. 14.

[35]) *Παραβολανοὶ (παραβάλλεσθαι τὴν ζωήν)* „qui ad curanda debilium corpora deputantur.“ Corp. jur. l. I. tit. 3. l. 18. Cod. Theod. l. XVI. tit. 2. l. 42. 43.

Von den ersten Zeiten der Kirche an, erstreckte sich diese Achtung des Menschen sogar bis auf die Todten. Die Christen fanden selbst in dem Leichname das Werk Gottes wieder; er war in ihren Augen eine, allerdings vorübergehende, aber durch die Seele, welche darin gewohnt hatte, verherrlichte Wohnung[36]). Der römische Gebrauch, die Todten zu verbrennen, stritt mit ihrem Gefühle, weil sie in demselben eine heidnische Sitte erkannten[37]); was ihnen aber noch grausamer schien, war die Gewohnheit, die Körper der Armen und der Sklaven den Hunden oder den Raubvögeln als Beute vorzuwerfen. In der Verfolgungszeit behandelte man die Körper der Märtyrer auf solche Weise. Diese schmerzliche Verachtung betrübte die Christen eben so sehr als die Qualen, welche man den Bekennern des Herrn auferlegte[38]). Sie kehrten zu dem alten Gebrauche zurück, die Todten zu begraben, wie es die Israeliten und früher selbst die Römer gethan hatten[39]); das Leichenbegängniß wurde nun eine religiöse Handlung, an welcher die ganze Gemeinde Theil nehmen sollte. Da diese, so zu sagen, nur eine Familie ausmachte, durfte sie bei dem Verluste eines ihrer Mitglieder nicht gleichgültig bleiben; sie begleitete den Todten, unter Gebet und Gesang, auf den Gottesacker und der Priester sprach den Segen über die Seele aus, welche die irdische Gemeinschaft verlassen hatte, um in die geistige des Reiches Gottes zu treten[40]). Vom vierten Jahrhunderte an gab es besondere Kleriker, welche mit dem Begräbnisse selbst beauftragt waren; sie bildeten, unter dem Namen: Todtengräber die letzte Ordnung des Klerus[41]).

Die Armen wurden, unter denselben Gebeten wie die Reichen, begraben; das Kirchenvermögen oder die Gaben der Reichen mußten die materiellen Kosten der heil. Handlung decken[42]). Man betrachtete es als eine der wichtigsten Pflichten der Liebe, den Armen diese letzte Ehre zu erweisen[43]), denn der Tod stellt zwischen denen, welche

[36]) August., De civit. Dei l. I. c. 13. t. VII. p. 11.

[37]) Min. Felix, c. 11. p. 33.

[38]) Die Christen von Vienne und Lyon an die von Asien. — Euseb. Hist. eccles. l. V. c. 1. p. 165.

[39]) Min. Felix, c. 34. p. 130. — M. s. Plin. Hist. nat. l. VII. c. 54. t. III. p. 218. — Macrob Saturn. l. VII. c. 7. t. II. p. 233.

[40]) Constit. apost. l. VI. c. 30. l. VIII. c. 41. p. 361. 423.

[41]) *Κοπιάται*, fossarii. De VII ordin. Ecclesiae, in Opp. Hieron. t. V. p. 100. — Cod. Theod. l. XIII. tit. 1. l. I.

[42]) Tertull. Apol. c. 39. p. 120.

[43]) Ultimum illud et maximum pietatis officium est, peregrinorum et pauperum sepultura. Lactant. Div. inst. l. VI. c. 12. t. I. p. 467.

in diesem Leben durch die äußere Stellung getrennt waren, die natürliche Gleichheit her; dieselbe Erde ist dazu bestimmt, sie zu bedecken, und dasselbe Heil erwartet die Seelen, wenn sie an den Erlöser geglaubt und seinem Worte gehorcht haben. Unter den christlichen Tugenden, welche die Heiden in Erstaunen setzten, war dieser fromme Sinn gegen die Todten und besonders gegen die Armen, eine derjenigen, welche sie am wenigsten verstanden[44]). In der That war sie das Zeugniß eines, von dem Heidenthume ganz verschiedenen Geistes, und wenn wir sehen werden, wie Seneca unter die Werke der wahren Wohlthätigkeit das Begräbniß der Körper, selbst der Verbrecher rechnet, so mag Dieses ein Beweis sein, daß er dem Einflusse dieser neuen Gedanken nicht fremd geblieben ist[45]).

Sechstes Capitel.

Die Feinde.

§. 1.

Die persönlichen Feinde. — Die Uebelthäter.

Nach Allem, was wir von der Liebe und der Brüderlichkeit unter den Christen als Bürger des Gottesreiches gesagt haben, scheint es fast überflüssig, noch Etwas beizufügen über ihre Grundsätze in Bezug auf Diejenigen, welche ihnen Böses thun und gegen welche die Sittenlehre des Alterthums das Vergeltungsrecht in seinem ganzen Umfange nicht nur erlaubte, sondern gebot. In dem Reiche Gottes sollen der Zorn, die absichtliche und überlegte Beleidigung, die Rache unbekannte Dinge sein; wie könnte ein Mensch, der seinen Nächsten liebt und achtet, ihm gegenüber sich den Gefühlen der Rache oder des Hasses hingeben? In dieser Beziehung, wie in jeder anderen, hat das Christenthum einen neuen Geist gebracht, von welchem selbst die Weisesten unter den Alten keine Ahnung hatten. Die Christen wurden nicht nur stets ermahnt, sich gegenseitig keine Gelegenheit zur Erbitterung zu geben, so wie den Neid, die Anmaßung, die Ver-

---

[44]) Julian. ep. 49. p. 90.

[45]) „Ut cadaver etiam noxium sepeliet.“ De clem. l. II. c. 6. t. II. p. 40.

achtung, als der Liebe und der Demuth entgegen, zu vermeiden; sondern wenn es dem Einen unter ihnen begegnete, einen Bruder zu beleidigen, so ermahnte man Diesen, unter Hinweisung auf das Beispiel und die Vorschriften Jesu Christi, zu vergeben und zu vergessen, statt Böses mit Bösem zu vergelten; der Beleidiger wurde ermahnt, auf alle mögliche Weise und ohne Verzug sich mit dem Gegner zu versöhnen. Die Liebe ist nur dann vollkommen, wenn sie auch den Feind umfaßt, wenn sie sich so weit erstreckt, ihm Dienste zu erweisen, um denselben zu überzeugen, daß man keinen Haß gegen ihn hegt und daß man ihm mit aller Aufrichtigkeit verziehen hat. Wenn Jemand einem Christen dadurch Unrecht that, daß er wohlbegründete Rechte desselben gefährdete, so waren die Kirchenväter gewillt, daß Jener lieber sein eignes gutes Recht opfere, als einen Streit beginne, welcher immer die Gefühle der Wiedervergeltung und Rache erzeugt; deswegen sollten die ersten Christen jeden Proceß meiden und besonders davon absehen, ihre Klagen vor einen heidnischen Richter zu bringen, damit diesem kein Grund gegeben würde, an ihrer Friedfertigkeit zu zweifeln[1]). Noch sorgfältiger sollten sie die persönliche Vertheidigung im Fall eines offenen Angriffes meiden, weil sie dahin führen kann, das Blut des Angreifenden zu vergießen und weil, einen Menschen tödten, selbst im Falle der Vertheidigung, immerhin ein Mord bleibt[2]). Wer sich einer solchen That schuldig machte, wurde während sieben Jahren aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen[3]). Vielleicht möchte man von solchen Grundsätzen behaupten, daß sie der Ausdruck einer übertriebenen Strenge seien; man wird jedoch die Nothwendigkeit derselben begreifen, wenn man sich das Bedürfniß der Kirche vergegenwärtigt, in allen Dingen der Leichtfertigkeit der heidnischen Sitten und Gesetze entgegentreten zu müssen; die Christen sollten sich von der Welt unterscheiden; ihr Leben sollte, so zu sagen, eine glänzende und fortgesetzte Offenbarung einer grenzenlosen Liebe sein, dem Egoismus und dem Hasse gegenüber, welche die alte Gesellschaft entzweiten. Uebrigens erklärte Augustin, nach den Zeiten der Verfolgung und zwar im vierten Jahrhunderte, daß der Christ nicht strafbar ist, dem es begegnet, gegen einen Angreifenden sich

---

[1]) Constit. apost. l. II. c. 45 et 46. p. 256. — Athenag. Leg. c. 1 et 11. p. 280. 288. — Cypr. Testim. adv. Jud. l. III. c. 44. p. 318.

[2]) Cypr. ep. 57. p. 95. — Lactant. Divin. instit. l. VI. c. 18. t. I. p. 486. — Ambros., de off. l. III. c. 4. §. 27. t. II. p. 114. — Basil. ep. 199. can. 43. t. III. p. 296.

[3]) Concil von Ancyra, 315, can. 22. 23; Mansi t. II. p. 219.

vertheidigend, diesen zu tödten, weil die Ursache des Verbrechens nur Dem zuzuschreiben ist, der durch einen heftigen Angriff uns zwingt, dasselbe zu begehen[4]).

Natürlich würde es scheinen, wenn der Haß der Heiden, in den Augen der Christen, Diejenigen als Feinde hätte erscheinen lassen müssen, mit welchen eine Versöhnung unmöglich war. Jedoch vermochten es die Führer und die Prediger der Kirche, jedes feindselige Gefühl bei den Gläubigen zu unterdrücken. Während der Verfolgungen, mitten in den moralischen und physischen Qualen und Leiden, fanden sie tausend feierliche Gelegenheiten, die höchste Tugend, welche Jesus Christus ihnen verkündet und wovon er ihnen vom Kreuze herab das göttliche Beispiel gegeben hatte, zu üben[5]); sie übten sie aus, obgleich sie deswegen als Feiglinge verachtet wurden. Sie wußten wohl, was es heißt, Verfolgern zu vergeben, welche die Gewissen zwingen wollen; sie wußten, daß es vielleicht schwerer ist, als für die zu sterben, welche man liebt[6]); jedoch wußten sie ebenfalls, daß Jesus Christus keine leichten und gewöhnlichen Tugenden von seinen Schülern fordert; sie erhoben sich mit ihm bis auf den Gipfel der Liebe, wo man für Diejenigen betet, welche uns fluchen und wo man unter ihren Schlägen stirbt, indem man ihnen vergiebt[7]). Tertullian konnte mit Recht sagen daß, wenn alle Menschen ihre Freunde lieben, die Christen allein ihre Feinde lieben können[8]); die Geschichte aller Märtyrer ist eine Bestätigung dieses Wortes.

Die Kirchenväter waren überzeugt, daß diese zum Vergeben bereite Liebe kräftiger und wirksamer sein würde, die Gegner zu besänftigen und sie zur Wahrheit zu führen, als die materielle Kraft oder die Macht der Logik bei mündlicher Erörterung. Viele Beispiele hatten ihnen gezeigt, daß die Liebe viel siegreicher ist, als die Vernunftgründe es sind. In ihren Augen waren die Verfolger verblendete

---

[4]) Ep. 153. §. 17. t. II. p. 402.

[5]) Tertull., de patientia c. 3. p. 141.

[6]) Polyc. c. 12. p. 191. — Theoph., ad Autol. l. III. c. 14. p. 389. — Lactant. Div. iustit. l. VI. c. 10. t. I. p. 456. — Just. Mart. Apol. 1. c. 57. p. 236.

[7]) August. Sermo 90. §. 9. t. V. p. 344.

[8]) „Ita enim disciplina jubemur diligere inimicos quoque et orare pro eis qui nos persequantur, ut haec sit perfecta et propria bonitas nostra, non communis. Amicos enim diligere omnium est, inimicos autem, solorum christianorum.“ Ad Scap. c. 1. p. 69. M. s. auch Arnob. l. I. c. 31. t. I. p. 21.

Brüder, viel mehr zu beklagen als sie selbst, sie kamen ihnen mit Liebe entgegen und, weit davon entfernt ihnen zu fluchen, wünschen sie, daß sie zur Bekehrung und zum Heil in Jesu Christo gelangen möchten. Das Beispiel eines sanften, demüthigen, gottergebenen, wohlthätigen Lebens schien ihnen das sicherste Mittel, um zu diesem Ziele zu gelangen [9]). Der Erfolg hat bewiesen, daß sie sich nicht getäuscht hatten, indem sie auf den geheimnißvollen Einfluß, welchen die Liebe Jesu Christi auf das Herz seiner Schüler ausübt, rechneten.

Wenn der Christ persönlich Demjenigen verzeihen sollte, der Hand an sein Leben oder an sein Eigenthum legte, so durfte doch die Gesellschaft, im Angesichte der Beleidigung oder des, einem ihrer Mitglieder zugefügten Schadens, nicht vertheidigungslos sein; sie hatte das Schutzrecht, und ihr kam folglich auch das Recht der Bestrafung zu. Nur wollte man, daß der Einfluß der Liebe sich auch über diesen Theil der gesellschaftlichen Pflichten erstrecken sollte. Bei ihrer tiefen Ehrfurcht für das menschliche Leben, sprechen sich die Kirchenväter einstimmig gegen die Todesstrafe aus; ihrer Ansicht zufolge hat die Gesellschaft nicht das Recht, einem ihrer Mitglieder das Leben, dessen Herr Gott allein ist, zu nehmen; überdies betrachten sie eine Strafe nicht als eine gerechte, die, indem sie das Leben des Menschen abkürzt, ihm die Möglichkeit raubt, die begangene That zu bereuen und sich zu bessern [10]). Die Nothwendigkeit, in welcher sich die Richter befanden, zuweilen Todesurtheile auszusprechen, war in den ersten Zeiten eine der Ursachen des den Christen ertheilten Rathes: öffentliche Aemter nicht anzunehmen [11]). Das Concilium von Elvira, im Jahr 305, schließt die Magistratspersonen selbst von der Theilnahme an der öffentlichen Gottesverehrung während des Jahres aus, in welchem sie als Duumviren in Rechtssachen, welche die Todesstrafe zur Folge haben konnten [12]), Recht zu sprechen berufen waren. Als die Verwaltung des Reiches eine christliche geworden war, zögerten die kaiserlichen Beamten oft, das Todesurtheil auszusprechen; sie stellten ihre Bedenken den Gelehrten der Kirche vor, welche ihnen einstimmig Nachsicht empfahlen [13]). So antwortete Augustin dem Macedonius, dem Vicar des afrikanischen Kirchsprengels,

---

[9]) Just. Mart. Apol. 1. c. 57. p. 77.

[10]) Lactant. Div. instit. l. VI. c. 20. t. I. p. 491.

[11]) Tertull., de idol. c. 17. p. 96.

[12]) Can. 56; Mansi t. II. p. 14.

[13]) Ambr. Ep. 25. ad Studium t. II. p. 892. — August. Ep. 152. Macedonius ad Aug. t. II. p. 397.

daß die Menschen nur während des Lebens ihre Sitten bessern können, daß es folglich den Menschen nicht zukomme, dieses Leben durch eine Hinrichtung zu endigen, weil der Verbrecher durch rechtzeitige Besserung, der ewigen Strafe noch entgehen könne[14]). In einigen Fällen führte dieser, zu weit getriebene Eifer, zu Aufläufen; kaiserliche Gesetze mußten es verhindern, daß man nicht mit Gewalt diejenigen befreite, welche zum Tode geführt wurden[15]). Ambrosius, obgleich er selbst Fürsprecher der Verurtheilten war, wollte, daß man für ihre Lossprechung nur dann flehen sollte, wenn diese ohne Störung der Ordnung geschehen konnte; Augustin erklärte selbst, daß man keine Sünde beginge, wenn man einen Menschen tödtete, sobald dieses durch die Gesetze oder durch eine gesetzliche Behörde befohlen war[16]). In dieser Beziehung hat sich der Einfluß des christlichen Geistes nur langsam geltend gemacht; er hat noch viele Eroberungen zu machen.

§. 2.

Die Fremden. — Der Krieg.

In dem Reiche Gottes, welches alle Menschen zu vereinigen strebt, und welches sie alle zu demselben Heile beruft, giebt es keine Fremden, keine Barbaren, keinen natürlichen Feind mehr. Der Böse allein ist davon ausgeschlossen, aber nur Gott spricht die Ausschließung aus; der Mensch, welcher nicht in die Tiefe des Gewissens schauen kann, soll alle seine Nebenmenschen als Brüder ansehen; der Christ insbesondere soll sich innig verbunden fühlen mit allen Denen, welche den Namen Christi tragen wie er; für ihn giebt es keine nationale Scheidewand; jenseits der Grenzen des Vaterlandes sieht er keine Feinde mehr, die er zu hassen oder zu bekämpfen hat, sondern Brüder, denen er die Hand reichen soll. „Die Liebe," sagt Chrysostomus, „vereinigt die Christen, trotz der Entfernungen[1]); sie frägt nicht, woher man komme, sie erstreckt sich über Alle ohne Unterschied;

---

[14]) Morum corrigendorum nullus alius, quam in hac vita locus est . . . Ideo compellimur humani generis caritate intervenire pro reis ne istam vitam sic finiant per supplicium ea finita non possint finire supplicium. Ep. 153. t. II. p. 398. Ep. 133. ad Marcellinum t. II. p. 300.

[15]) Im Jahr 392 u. 398. Cod. Theod. l. IX. tit. 40. l. 15. 16.

[16]) Ambr. de off. l. II. c. 21. §. 102. t. II. p. 94. — August. ep. 204. t. II. p. 583.

[1]) Hom. in Kalendas §. 1. t. I. p. 697.

daraus erklärt sich die Gastfreundschaft, im Namen der brüderlichen Liebe ausgeübt und so oft von den Kirchenvätern den Gläubigen und den Kirchen empfohlen [2]).

Die Gastfreundschaft der Alten war eine sehr eng begrenzte; man suchte einen berühmten Gastfreund auf, um sich desselben rühmen zu können zur Ehre des Staates, allein man stieß den Armen zurück, von welchem man Nichts zu hoffen hatte. Das Haus des Christen sollte im Gegentheil nicht blos ausgezeichneten Männern offen stehen, sondern vorzüglich armen und niedrigen Fremdlingen. „Die Erstern," sagt Lactantius, „brauchen Nichts, die Anderen bedürfen Alles [3])." Wenn die Gläubigen sich dieser Pflicht entledigen wollten, indem sie vorschützten, daß man Gefahr laufe, unwürdige Menschen zu beherbergen, oder daß neben der von der Kirche gewährten Unterstützung die Mildthätigkeit nochmals in Anspruch genommen werde, stellte man ihnen vor, daß es besser sei, einen schlechten Gast aufzunehmen, als einen guten auszuschließen, und daß die Kirchen niemals Alles leisten können, daß in jedem Falle dadurch der individuellen Wohlthätigkeit keine Schranken gesetzt werden [4]).

Diese, von der christlichen Gemeinde ausgeübte Wohlthätigkeit ist ein schönes Zeugniß der geistigen Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe unter den Bürgern des Gottesreiches; sie ist ein Beweis der wahren Gegenseitigkeit, gestützt auf die Liebe, welche zwischen der christlichen Gesellschaft und jedem ihrer Glieder besteht. Die Kirchen verwendeten einen Theil ihres, durch Gaben und Sammlungen gebildeten, Vermögens für die Unterhaltung der armen Fremden; wir haben schon gesehen, daß sie entfernten armen Gemeinden Unterstützungen zuschickten; sie waren nicht minder freigebig gegen die Reisenden, welche mittellos waren; Clemens von Rom lobte die Kirche in Korinth ihrer Gastfreundschaft gegen die Fremden wegen [5]). Die Priester, und besonders die Bischöfe wurden ermahnt, ihr Augenmerk nach dieser Seite hin zu richten; Dies war eine ihrer größten Pflichten. Gleich dem Augustin und noch vielen Anderen, welche einen sehr geringen

---

[2]) Tertull., de praescript. haeret. c. 20. t. I. p. 209. — Hermas l. II. mand. 8. p. 96. Just. Mart. Apol. 1. c. 67. p. 84. — Clem. Alex. Strom. l. II. c. 9. t. I. p. 450. — Greg. Naz. or. 43. t. I. p. 701.

[3]) Div. instit. l. VI. c. 12. t. I. p. 465.

[4]) August. ep. 38. t. II. p. 63. — Chrysost. Hom. 45 in Act. §. 3. t. IX. p. 341.

[5]) Ep. 1 ad Cor. c. 1. p. 147.

Tisch führten, um nur täglich eine größere Anzahl Arme zulassen zu können, sollten sie ihre Häuser als Hospitien für alle Reisenden ansehen. „Der Laie," sagt Hieronymus, „erfüllt seine Pflichten, wenn er so viele Gäste wie möglich bewirthet, aber der Bischof, der sie nicht alle aufnimmt, ist unmenschlich[6])."

Die Klöster waren ebenfalls Zufluchtsörter für die Reisenden. Sie wurden in denselben oft mit einem Aufwande, den die Mönche selbst für sich nicht kannten, aufgenommen und bewirthet; die Strenge der Ordensregel wurde milder gegen Diejenigen, welche sich an die Gastfreundschaft der Brüder richteten[7]). In der Nähe der meisten Klöster befand sich ein Hospiz für die Fremden, welches unter der Leitung eines der Mönche stand[8]). Eines der berühmtesten dieser Asyle war dasjenige des Berges Nitria, in Aegypten, mitten in einer wüsten, öden Gegend. Der Fremde konnte daselbst zwei bis drei auf einander folgende Jahre verbleiben; während der ersten acht Tage ließ man ihm seine Freiheit, wenn er aber länger bleiben wollte, so mußte er sich, einer weisen Maßregel zufolge verpflichten, an den Arbeiten der Mönche in dem Hause oder auf den Feldern Theil zu nehmen[9]). Weiter oben haben wir gesehen, daß man ähnliche Hospitien in der Nähe der Kirchen der Hauptstädte errichtete; vor Allem für die armen Kranken der Gemeinde bestimmt, nahmen dieselben auch arme Reisende auf. Sehr bald nun fanden sich Menschen, die ein Gewerbe daraus machten, die Gastfreundschaft der Gläubigen und der Kirchen zu mißbrauchen. Um diesen Mißbräuchen zu begegnen, deren Opfer die wirklichen Armen am Ende geworden wären, gaben die Bischöfe den Reisenden Zeugnisse, durch welche sie ihre Abkunft nachwiesen, indem sie dieselben zugleich den Gläubigen empfahlen[10]). Dieser nützliche Gebrauch bestand lange Zeit in der Kirche; er wurde ein Gegenstand des Staunens für die Heiden, und sie versuchten denselben in der Zeit nachzuahmen, wo sie, um das Heidenthum wieder herzustellen, einige der Maßregeln sich aneigneten, welche die Liebe der christlichen Gemeinschaft ein-

[6]) Possid. Vita August. c. 4. §. 47. in Act. SS., Aug., t. VI. p. 435. — Hieron. Comment. in Tit. c. 1. t. III. p. 417.

[7]) Hieron. Apol. in Rufinum l. III. t. III. p. 455.

[8]) Cassian., de instit. coenob. l. IV. c. 7. p. 52.

[9]) Pallad. Hist. Laus. c. 7. p. 26.

[10]) Epistolae formatae. Constit. apost. l. II. c. 58. p. 268. — Tertull., de praescript. haeret. c. 20. p. 209 sagt: contesseratio hospitalitatis, woraus folgt, daß man den Reisenden: tesserae hospitalitatis gab.

gegeben hatte, und die in der Wirklichkeit nur durch sie möglich wurden [11]).

Da es für den Christen weder Barbaren noch natürliche Feinde mehr giebt, da er das Leben seines Mitmenschen schonen und niemals das Böse mit Bösem vergelten soll, so mußten die Kirchenväter den Krieg offenbar verwerfen. Diese Frage gehört eigentlich nicht zu unserer Arbeit, deren Gegenstand lediglich die inneren Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft sind, und deswegen sehen wir auch davon ab, den Gegenstand in der Ausdehnung zu behandeln, die derselbe verträgt; da jedoch die Grundsätze der Kirche in dieser Beziehung dazu dienen, den neuen, in die Welt gebrachten Geist näher zu bezeichnen, und da eine bürgerliche Gesellschaft, welche das Ideal des Reiches Gottes verwirklichen möchte, sich nicht wohl mehr zur Verletzung des Völkerrechts hinreißen lassen dürfte, so wird man uns gestatten, mit wenigen Worten die Ansichten der Kirchenväter über diesen Punkt anzuführen.

Die ältesten Schriftsteller der Kirche versuchten in einer Zeit der Kriege und inneren Spaltungen, die Christen vom Soldatenstande fern zu halten. Sie bewiesen mit Hülfe der einfachsten und kräftigsten Gründe, daß der Krieg eine Ungerechtigkeit ist, eine Verletzung des göttlichen Gesetzes, welches Blut zu vergießen verbietet, und jenes anderen Gesetzes, welches gebietet, selbst den Feind zu lieben [12]). Tertullian, um die Christen zu bestimmen, dem Kriegsruhme nicht nachzujagen, stellt ihnen vor, daß die Lorbeeren des Triumphes die Leichname, und die Wohlgerüche des Sieges, die Thränen der Gattinnen und der Mütter sind [13]). Gibbon hatte jedoch Unrecht, wenn er den Kirchenvätern den Vorwurf gemacht hat, daß sie den christlichen Soldaten den Rath ertheilt hätten, die Fahnen zu verlassen [14]). Tertullian, welchen der berühmte Geschichtschreiber besonders im Auge hat, begnügt sich damit, von ihnen zu verlangen, daß sie sich gegenseitig überwachen, um, während ihrer Dienstzeit, nichts dem göttlichen Gesetze Widerstreitendes zu thun; daß sie eher den Tod erdulden, als in Thaten einwilligen, welche mit dem Glauben streiten, oder

---

[11]) Sozom. Hist. eccles. l. V. c. 16. p. 618. — Gregor. Naz. Or. 1. Invect. ad v. Julianum t. I. p. 102.

[12]) Tertull. de corona, c. 11. p. 107. — Lactant. Div. inst. l. VI. c. 18. t. I. p. 491.

[13]) De cor. c. 12. p. 108.

[14]) Cap. XV. Uebersetzung von H. Guizot, t. III. p. 83.

daß sie dem Dienste entsagen, wenn sie es im Stande sind[15]). Wahr ist es, daß viele Christen sich geweigert haben, die Waffen zu tragen, indem sie die Entehrung und den Tod einem Stande vorzogen, den ihr Gewissen verurtheilte. Die Acten der Märtyrer führen uns mehrere Thatsachen dieser Art an. Unter dem Einflusse der Umstände mußte diese Ansicht jedoch bald eine andere werden. Es gab selbst sehr bald Christen, die entgegengesetzter Meinung waren; indem sie den Kriegsdienst als eine gegen den Staat zu erfüllende Pflicht ansahen, glaubten sie sich demselben nicht entziehen zu dürfen, wenn sie nur ihren Glauben frei erhielten. Schon zur Zeit des Tertullian zählten die römischen Heere viele Christen in ihren Reihen; der glühende Lobredner des Christenthums rühmt sich dessen sogar, um den schnellen Fortschritt des Evangeliums in allen Classen der Gesellschaft nachzuweisen[16]). Unter Diocletian waren die Fortschritte so groß, daß, als der Kaiser die Kirche zu verfolgen beschlossen hatte, er die zahlreichen christlichen Offiziere seiner Legion aufforderte, zwischen dem Heidenthum oder der Entehrung zu wählen; die Meisten von ihnen zögerten keinen Augenblick, ihren Rang aufzugeben[17]).

Obgleich die Kirche es zugab, daß man Soldat bleiben konnte, auch wenn man das Christenthum annahm, so wurde doch die christliche Ansicht über die Ungerechtigkeit des Krieges nicht geändert; keiner der Kirchenväter vergaß den sanften und friedlichen Geist des Evangeliums. Indem sie jedoch das Unglück des Krieges beklagten und das christliche Volk ermahnten, keinen zu führen, gaben sie zu, daß es Fälle giebt, in denen es Recht ist, die Waffen zu ergreifen. Origenes spricht sich über diesen Gegenstand mit eben so viel Wärme als Weisheit aus. „Jesus Christus," sagt er, „brachte den Menschen den Frieden; unter diesem Oberhaupte, das nur Liebe ist, sollen sie nicht mehr gegen einander kämpfen, sondern die Schwerter in Pflugschaaren, die Lanzen in Sicheln verwandeln; sie bewahren ihre Hände nur dann rein von Blut und kämpfen für den Kaiser, wenn sie für sein Wohl beten[18]); durch ihre friedlichen Gefühle sind sie dem Staate von größerem Nutzen als die, welche durch ihren Haß Störungen hervorrufen und blutige Kämpfe herbeiführen. Nichtsdestoweniger sieht

---

[15]) De cor. c. 11. p. 107.

[16]) O. c. c. 1. p. 100. — Apol. c. 37. p. 115. — Die Tradition von der Thebanischen- und der Donnerlegion beweiset ebenfalls, daß die allgemeine Ansicht der Christen dem Waffendienste nicht entgegen war.

[17]) Euseb. Hist. Eccles. l. VIII. c. 4. l. X. c. 8. p. 295. 396.

[18]) Contra Celsum l. V. c. 33. l. VIII. c. 73. t. I. p. 602. 797.

sich Origenes genöthigt, zu erklären, daß es auch nothwendige und gerechte Kriege giebt, wenn sie zur Unterdrückung des Unrechtes und für die Vertheidigung des angegriffenen Vaterlandes geführt werden[19]). Selbst Chrysostomus spricht sich nicht gegen den Soldatenstand aus, allein er beklagt, daß die Soldaten veranlaßt sind, mehr Ungerechtigkeiten zu vollbringen und sich durch die Leidenschaft leichter hinreißen lassen, als die anderen Christen; er ermahnt sie, sich vor den Gefahren zu bewahren, welche ihre Seelen bedrohen[20]). Zur Zeit der großen Zerwürfnisse des Kaiserreiches, bei den Einfällen der Barbaren, als man die, von allen Seiten bedrohte, Gesellschaft schützen mußte, kennen die Väter nichts als Klagen über das Elend, welches die bürgerlichen und auswärtigen Kriege über die Welt ausgeschüttet hatten; sie sprechen davon mit tiefem Schmerze, aber was hätten sie thun können, um die Waffen den Händen der Kämpfenden zu entreißen[21])? Ihre Pflicht war es vielmehr, die Vertheidigung zu rechtfertigen, denn es handelte sich nicht allein um das Reich, sondern um die Civilisation und um die christliche Gesellschaft selbst. Augustin wünschte sehnlichst, daß es keine Kriege mehr gäbe, doch bis zu dem glücklichen Augenblicke, wo ein dauernder Friede, auf eine gegenseitige Liebe erbaut, geschlossen würde, wollte er, daß der christliche Staat wenigstens keinen ungerechten Krieg führen und nicht dem heidnischen Rom nachahmen sollte, welches seine Größe nur gottlosen Eroberungen verdankte, daß er sich, in einem Worte, darauf beschränken sollte, sich gegen die Angriffe von Außen zu vertheidigen[22]). Diese Vertheidigungskriege, schreibt er in einem seiner Briefe, sind die einzigen gerechten und gesetzlichen; nur in diesen darf der Soldat tödten, wenn er nicht auf eine andere Weise seinen Staat und seine Brüder beschützen kann[23]). Diese Kriege bleiben jedoch an und für sich immerhin eine grausame Nothwendigkeit, in welche sich die Guten nur mit einem lebhaften Schmerze fügen[24]); der Ruhm des christlichen Soldaten besteht nicht darin, Provinzen zu erobern, sondern ungerechte Angriffe zurück zu weisen und dem Staate den Frieden zu geben. Dieses Ziel kann er jedoch nur durch Blutvergießen erreichen; mit einem erhabeneren Ruhme würde er sich umgeben, wenn er den Feind

[19]) O. c. l. IV. c. 82. p. 564.
[20]) Hom. 61 in Matth. §. 2. t. VII. p. 613.
[21]) Hieron. ep. 60 et 77. t. I. p. 344. 464.
[22]) Ep. 138. §. 14. t. II. p. 315.
[23]) Ep. 47. ep. 153. §. 17. t. II. p. 85. 402.
[24]) De civit. Dei l. IV. c. 15. t. VII. p. 78.

durch die geistige Macht des Wortes überwinden und seinem Vaterlande den Frieden durch den Frieden sichern könnte[25]). Gebe Gott, daß dieser Wunsch des frommen Bischofs einst in Erfüllung gehe! Zur Zeit, als er ausgesprochen wurde, hatte das römische Reich noch furchtbare Kämpfe zu bestehen; die Zeit war nicht gekommen, das Schwert aus Eisen für immer mit dem des Wortes zu vertauschen; allein Gott hat sich selbst dieser Kämpfe bedient, um den neuen Geist zu verbreiten, der die Welt beherrschen und ihr in einer noch fernen Zukunft den Frieden sichern soll.

Schluß.

Wir werden dem Gemälde, welches wir von den Grundsätzen und den Sitten der Kirche der ersten Jahrhunderte entworfen haben, Nichts weiter beifügen. Wie unvollständig es auch sein möge, so wird man doch, wenn man es mit dem der heidnischen Gesellschaft vergleicht, erkennen, welcher große Unterschied zwischen dem Geiste des Alterthums und dem neuen Geiste Jesu Christi waltet. Alles, was das Alterthum nicht kannte, die natürliche Gleichheit der Menschen, die Achtung der Individualität, die allgemeine und sich aufopfernde Liebe, alles dieses wird gelehrt, an das Licht gefördert und, was noch mehr werth ist, in der christlichen Gesellschaft verwirklicht. Wir können mit Epiphanes, ohne Gefahr zu laufen, daß man uns widersprechen werde, wiederholen, daß die Humanität und die Liebe gegen Alle, die arm sind, die Früchte und die Merkmale der Kirche sind[1]). Es giebt nicht mehr, wie in der heidnischen Welt, einen egoistischen Staat, welcher alle Kräfte der Bürger verschlingt und nichts wie Verachtung und Hartherzigkeit gegen diejenigen kennt, von denen er keinen unmittelbaren Nutzen zu erwarten hat: es giebt ein Reich Gottes, welches sich durch den freiwilligen Hinzutritt der, von denselben Gefühlen beseelten Menschen bildet, und dessen Glieder nur einen durch die persönlichen Eigenschaften bedingten Werth haben. Eine einzige, bevorrechtete Classe, die ihren Ruhm nur in ihrer Macht und in ihren Reichthümern findet, erhält die Menschen nicht mehr in einer drückenden Abhängigkeit, denn Alle, der Freie wie der Sklave, der Mann wie die Frau, der Reiche wie der Arme, der Starke wie der Schwache, sind auf dieselbe Weise befähigt, in die Fußtapfen des Erlösers zu treten und nach dem wahren Glück zu streben, nach

---

[25]) Ep. 229. ad Darium comitem. ann. 429. t. II. p. 634.

[1]) Adv. haer. l. III. t. II. Exposit. fidei cathol. §. 24. t. I. p. 1107.

dem der Seele. Die Frau dient nicht mehr blos zum Vergnügen des Mannes oder dem Bedürfnisse des Staates, um so mehr der Gefahr ausgesetzt, sich herabzuwürdigen, als sie weniger geachtet ist; sie wird, hinsichtlich ihrer Würde, auf dieselbe Stufe gestellt wie der Mann, und übertrifft ihn oft durch ihre Tugend und ihre Hingebung. Die Ehe ist nicht mehr eine rein bürgerliche oder politische Anstalt; sie ist ein inniger Bund der Seelen, welcher durch die Religion geheiligt wird. Das Kind ist nicht mehr eine Sache des Vaters, worüber er nach Willkühr verfügen kann; es ist eine Seele, den Eltern anvertraut, damit diese sie für das Himmelreich erziehen. Der Sklave ist nicht mehr ein untergeordnetes Wesen, durch die Natur dazu geschaffen, seinem Herrn als Werkzeug zu dienen; er ist ein Bruder, innerlich frei, und zur äußeren Freilassung bestimmt. Der Handwerker ist nicht mehr ein verächtlicher Bürger, weil er sich mit Arbeiten beschäftigt, die eines freien Menschen unwürdig sind; die Arbeit wird zu Ehren gebracht, und die, welche sich derselben widmen, werden als Menschen bezeichnet, die viel achtungswerther als diejenigen sind, welche ihr Leben in Müßiggang und Nichtsthun verbringen. Der Arme, der Schwache, der Unglückliche, werden nicht mehr, als dem Staate unnütze Wesen, verlassen; sie werden der Gegenstand der theilnehmendsten Liebe. Der Fremde, der Barbar selbst ist nicht mehr ein natürlicher Feind, sondern ein Bruder, der dieselbe Liebe verdient, wie der Mitbürger, und wenn in dem bürgerlichen Leben die Ungleichheit und die Ursachen des Hasses unterdrückt werden, so soll der Krieg zwischen den Völkern ebenfalls zu einer Unmöglichkeit werden. Diese Umgestaltung wird nicht durch einen sofortigen Umsturz vollführt; die Christen wußten Alles zu ehren, nicht allein das wahre Recht und das gesetzliche Eigenthum, als ewige Grundlagen der Gesellschaft, sondern es kamen selbst nicht einmal heftige Aeußerungen gegen ungerechte Thaten vor, denen ein hundertjähriger Gebrauch eine gesetzliche Heiligung gegeben hatte; die Erneuerung der Verhältnisse und der gesellschaftlichen Formen geschah nur durch den sanften Einfluß der Liebe „die im Namen einer religiösen Tugend, nur durch die Ueberzeugung handelte."

Wenn man daher im vierten Jahrhundert sagte, was man noch heute zu wiederholen wagt, daß die Lehre Jesu Christi dem Nutzen des Staates entgegen und für die Gesellschaft ungenügend sei, so konnte Augustin, indem er sich auf Thatsachen stützte, mit Recht antworten: „daß Die, welche behaupten, die christliche Religion sei dem Staate feindlich, uns Soldaten, Behörden, Gatten, Eltern,

Söhne, Herren, Diener, Könige, Richter, Verwalter geben mögen, die Denjenigen gleich sind, welche das Christenthum bildet; sie mögen, statt diese Lehren zu bekämpfen, vielmehr bekennen, daß, wenn denselben Folge geleistet würde, sie die wirksamste Ursache des Wohlstandes im Staate sein müßten[2])." Zu derselben Zeit ruft Ambrosius, der beredte Bischof von Mailand, durchdrungen von dem Unterschiede zwischen der Selbstsucht der heidnischen Gesellschaft und der Liebe der Kirche, aus: „Es möge das Heidenthum uns Erfolge zeigen, die denen des Evangelii gleichkommen; es möge die Gefangenen zählen, die es mit Hülfe der, den Tempeln angehörigen Gelder losgekauft hat; es möge uns die Armen nennen, die es ernährt, die Verbannten, die es unterstützt hat[3])." Im Orient beschreibt Athanasius in heiliger Begeisterung, die Veränderungen erblickend, welche das Evangelium bei allen Völkern der Erde hervorbringen muß, die, durch Jesum Christum bekehrte Welt auf folgende Weise: „Die heidnischen Völker, voll Haß, lebten unter einander in einer andauernden Feindschaft; Niemand konnte ohne Furcht von einem Lande nach dem andern gehen; das ganze Leben wurde unter den Waffen verbracht; es gab keine andere Stütze, keine andere Hülfe als das Schwert. Jesus Christus hat uns gelehrt, diesen Haß abzulegen, den Krieg zu verachten, die Eintracht und den Frieden zu lieben. Die Völker, deren Dasein ein fortwährender Kampf war, wenden sich den friedlichen Arbeiten des Ackerbaues zu; die, sonst bewaffneten Hände, strecken sich nur aus, um zu Gott zu beten; wenn die Christen noch kämpfen, so geschieht dieses nur gegen die Leidenschaften und Dämonen, mit den Waffen des Glaubens. Ist Dies also nicht ein Beweis der Göttlichkeit Jesu Christi, daß die Völker von ihm lernen konnten, was sie von den Göttern des Heidenthums nie gelernt hätten[4])?"

---

[2]) „Qui doctrinam Christi adversam dicunt esse Reipublicae, dent exercitum, talem quales doctrina Christi esse milites jussit, dent tales provinciales, tales maritos, tales conjuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales judices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecipit doctrina christiana et audeant eam dicere adversam esse Reipublicae, immo vero non dubitent eam confiteri magnam, si obtemperetur, salutem esse Reipublicae. Ep. 138 ad Marcellinum §. 15. t. II. p. 315.

[3]) „Numerent quos redemerint templa captivos, quae contulerint alimenta pauperibus, quibus exulibus vivendi subsidia ministraverint." Ep. 18. Ad Valentinianum §. 16. ann. 384. t. II. p. 837.

[4]) De incarnatione Verbi §§. 51 et 52. t. I. P. I. p. 74.

Wir fügen noch bei, daß ihre Weisen von selbst ihnen die Grundsätze der neuen Sitten niemals hätten mittheilen können, und wir schließen dieses Buch, indem wir wiederholen, was wir im Anfange desselben gesagt haben: „Gott hatte Erbarmen mit den Menschen und hat ihnen seinen Sohn gesandt, um sie zu erretten, indem er ihnen einen neuen Geist der Liebe und des Glaubens einflößte.“

Drittes Buch.

Umgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft durch den Einfluß des christlichen Geistes.

Erstes Capitel.

Kampf des christlichen Geistes mit dem heidnischen Geiste.

§. 1.

Allgemeiner Charakter des christlichen Einflusses auf die heidnische Gesellschaft.

Im zweiten Buch versuchten wir zu zeigen, wie die Liebe gelehrt und in der Kirche verwirklicht wurde, hinsichtlich ihrer verschiedenartigen Anwendung auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, wie nicht minder auf die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens. Neben der Kirche bestand die alte Gesellschaft mit ihren Sitten, ihren Gesetzen, ihren Lastern, mit einem Worte, mit ihrem egoistischen Geiste. Die, anfänglich unbedeutende christliche Gesellschaft, wuchs mitten in der heidnischen Welt heran, welche letztere sie von allen Seiten umgab; sie bewahrte ihre Glieder vor der Theilnahme an den Ceremonien und an den schändlichen oder barbarischen Gebräuchen des Polytheismus, aber sie verhinderte dieselben nicht, sich mit den Heiden im täglichen Verkehr zu vermischen. Als sich das Christenthum über das ganze Reich verbreitet, und endlich auch den Thron der Cäsaren bestiegen hatte, fristete die, an Zahl geringer gewordene und ihrer Kraft beraubte heidnische Gesellschaft, ihr Dasein noch mitten in der schon christlich gestalteten Welt. Die beiden Kreise berührten und durchkreuzten sich auf tausend Arten, und so wie wir, nach dem Siege der Kirche, Christen durch die Berührung mit den heidnischen Ge-

bräuchen zu Falle kommen sehen werden, so erfuhr auch die heidnische Gesellschaft, zur Zeit als die Macht und die Herrschaft ihr noch angehörten, den Einfluß der christlichen Gedanken und Sitten.

Diesen Einfluß haben wir nun nachzuweisen. Wir gestehen, daß dies der schwierigste und mißlichste Punkt unserer Arbeit ist; denn es handelt sich nicht um die sichtbare und vollständige, unmittelbar auf die, zum Christenthum sich bekennenden Heiden wirkende That, es handelt sich vielmehr um den geheimen Einfluß, welchem selbst die Bekenner des alten Glaubens unterworfen waren; es liegt besonders viel daran, die langsame, aber fortschreitende Umgestaltung des Geistes nachzuweisen, welcher bei der Feststellung der gesellschaftlichen Verhältnisse sich geltend machte. Dieser Einfluß ist bestritten worden, so wie derselbe übertrieben werden kann; wir stellen sofort als Grundsatz fest, daß derselbe uns gegründet und vielleicht noch viel bedeutender erscheint, als Viele von Denjenigen meinen, die ihn nicht geradezu gänzlich läugnen. Von der ersten Zeit des Christenthums an, sprechen aufgeklärte Heiden, Philosophen, Kaiser, Rechtsgelehrte, Ansichten aus, die mit dem alten Egoismus in offenbarem Widerspruche stehen; sie verkündigen Grundsätze, die eben so der stolzen Hartherzigkeit als dem ausschließlichen Patriotismus der alten Bürger widerstreben; unserer Ansicht nach, können diese Gedanken und Grundsätze nur der belebenden Kraft des neuen Glaubenssatzes der Liebe zugeschrieben werden, welcher wie ein fruchtbarer Keim in die Furchen der Welt geworfen wurde. Allerdings ist dieser Einfluß beschränkt und zuweilen schwer begreiflich, man steht unter demselben, ohne es zu wissen, ohne es zu wollen, in einem größeren oder geringeren Maße; die, welche sich demselben hingeben, bieten in ihrem Leben und in ihren Gedanken sonderbare Widersprüche dar; zwischen der alten und neuen Moral findet ein Kampf statt, bei welchem jeder Grundsatz bald den Sieg davon trägt, bald überwunden wird; man verfolgt die Christen, obgleich man einige ihrer Lehren annimmt; man führt eine, des Schülers des Erlösers würdige Sprache, obgleich man ein Götzendiener oder ein Ungläubiger bleibt. Obgleich aber dieser Einfluß unvollständig oder verborgen ist, so ist er nichts desto weniger sicher und unbestreitbar; so war es zu jeder Zeit bei einem großen Umsturz in der Weltgeschichte; die neuen Gedanken verbreiten sich in dem Luftkreise, man nimmt dieselben auf, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben; sie ergreifen selbst Diejenigen, welche denselben zu widerstehen meinen und sie bekämpfen, bis dieselben endlich die ganze Gesellschaft durchdringen und umgestalten.

§. 2.

Hindernisse, welche dem christlichen Einflusse entgegentreten.

Dieser Einfluß begegnete gleich Anfangs großen Hindernissen; sie waren so bedeutend, daß man zum Theil ihretwegen jede Wirkung des Begriffes der christlichen Liebe auf die Philosophen und die Rechtsgelehrten des Heidenthums, bestreiten zu müssen glaubte. Das hauptsächlichste dieser Hindernisse, welches auch die Grundlage aller anderen bildet, ist der natürliche Egoismus des menschlichen Herzens, ein moralischer und socialer Grundsatz der alten Welt, welcher jene allgemeine Verdorbenheit, deren auffallendste Züge wir zu zeichnen versuchten, herbeigeführt hatte. Das Christenthum, welches „den alten Menschen" zähmen und an die Stelle der ausschließlichen Selbstliebe die Demuth und die Hingebung setzen wollte, mußte nothwendig vielen Heiden mißfallen, wie es noch heute dem Menschen mißfällt, der Nichts opfern will. Dieser Widerwille offenbarte sich damals unter verschiedenen Gestaltungen, je nach der Stellung der Menschen; er vermehrte folglich die, dem Einflusse des Evangeliums sich entgegenstellenden Hindernisse. Anderseits brachte das Christenthum, welches das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit an die Stelle der Ungerechtigkeiten des heidnischen Staates stellen wollte, den Nationalegoismus und die ganze altrömische Gesetzgebung gegen sich auf. Wir müssen einen Blick auf diese Hindernisse werfen, um mit dem richtigen Maßstabe die Größe des Triumphes zu messen, welchen die christliche Liebe selbst über Diejenigen, die sie an ihrer Quelle bekämpften, davon getragen hat. Wir werden sehen, wie die blinde Feindseligkeit des Pöbels sich zu den philosophischen und politischen Vorurtheilen der aufgeklärten Männer und zu der Unduldsamkeit der Gesetze gesellte, um der immer höher steigenden Fluth, die Nichts mehr aufzuhalten vermag, vergeblich einen Damm entgegen zu setzen.

Das, noch an den Aberglauben des Götzendienstes gefesselte Volk, nicht im Stande, sich zu dem Gedanken an einen einzigen unsichtbaren Gott zu erheben, und die Religion mit den äußeren Handlungen des Cultus verwechselnd, sah in den Christen die Feinde der Götter, Gottesläugner, irreligiöse und gottlose Menschen[1]); sie beten,

---

[1]) Just. M. Apol. 1. c. 6. p. 47. u. Apol. 2. c. 3. p. 90. — Athenag. Leg. c. 4. p. 282. Arnob. l. III. c. 28. t. I. p. 125.

so sagte man, nur einen Menschen an, dessen armselige Eltern in einer verdächtigen Verbindung mit einander lebten [2]). Dieser Jesus, da er als Anhänger nur Leute aus den niedrigen Ständen hat, und die Unwissenden so wie die Verbrecher um sich versammelt, kann weder Ansehen noch Geltung haben. In Karthago stellte man ein Gemälde aus, welches einen Menschen mit einem Eselskopfe und mit Hufen an den Füßen darstellte, auf welchem die Inschrift zu lesen war: „der Gott der Christen [3]).“ Ihres Widerwillens gegen öffentliche Aemter wegen, nannte man sie unnütze und zu allen Geschäften untaugliche Menschen [4]); weil sie genöthigt waren ihre Versammlungen in's Dunkel zu hüllen, verfolgte man sie mit schändlichen Verläumdungen; nicht allein waren sie ein lichtscheues [5]) Geschlecht, sondern sie sollten auch Kinder tödten, um Mahlzeiten von Menschenfleisch zu halten und die Frauen ihrer Sekte sollten ein Gemeingut für Alle sein [6]). Die öffentlichen Drangsale, die ansteckenden Krankheiten, die Hungersnoth, die Trockenheit, die Ueberschwemmungen, wurden ihnen zur Last gelegt; es waren dies, an das Volk gerichtete Mahnungen, die beleidigte Ehre der Götter zu rächen [7]). Das leichtgläubige Volk, welches immer gierig jeden Vorwand ergreift, um Denjenigen seinen Haß fühlen zu lassen, welche besser wie es selbst sind, ging von der Verläumdung zur Verfolgung über, und opferte seinem Fanatismus die Christen, welche ihm keinen Widerstand leisteten. Mit der Gewalt verband es den Spott; es lachte über den Zustand der Erniedrigung seiner Opfer: ihr Gott, welcher sie leiden läßt, wie könnte er ein allmächtiger oder gerechter Gott sein? wozu

---

[2]) Arnob. l. I. c. 37. t. I. p. 24. — Orig. c. Cels. l. I. c. 28. p. 346.

[3]) „Deus christianorum Onokoitis.“ Tertull. Apol. c. 16. p. 62. — Min. Felix c. 9. p. 28. — Man hat auch einen geschnittenen Stein gefunden, einen, mit einer Toga umwickelten, auf den Hinterfüßen stehenden und eine Rede an zwei Frauen haltenden Esel darstellend, von denen die eine steht, die andere sitzt. Holstenius vermuthet, obgleich es nicht sehr wahrscheinlich ist, daß dies eine Darstellung des Onokoitis sei. M. s. Epistolae ad diversos. Ed. Boissonade; Paris 1817. p. 137.

[4]) Tertull. Apol. c. 42. p. 133.

[5]) Min. Felix c. 8. p. 26.

[6]) Athenag. Leg. c. 3. p. 282. — Tertull. Apol. c. 2 u. 7. p. 9. 29. — Min. Felix c. 9 u. 30. p. 27. 113. — Orig. c. Cels., l. VI. c. 40. p. 662. — Euseb. Hist. eccles. l. V. c. 1. p. 156.

[7]) Tertull. Apol. c. 40. p. 126. — Cypr. Ad Demetr. p. 216. — Orig. In Matth. Comment. §. 39. t. III. p. 857. — Arnob. l. I. c. 1 u. 3. t. I. p. 3. 5.

dient eine Religion die, statt ihre Bekenner vor Leiden zu schützen, sie den Quaalen blosstellt? Wie die Juden, welche einen politischen Messias erwartet hatten, so lachten auch die Römer über einen Gott, der seinen Bekennern weder Glück noch Ruhm zu verschaffen im Stande war[8]).

Wenn man solche niedrige Gefühle bei dem großen Haufen erklärlich findet, so sollte man dagegen denken, daß aufgeklärtere, in den philosophischen Schulen gebildete, oder durch die Erfahrung belehrte Männer einer so geistigen und den Menschen zu Gott führenden Religion zugänglicher gewesen wären. Ihr Nachdenken über sich selbst oder über den Zustand der Welt, hätten in ihnen Bedürfnisse und Zweifel, denen nur das Evangelium begegnen konnte, wecken sollen. Ohne Zweifel gab es schon in der ersten Zeit Männer, welche in dem Christenthum ein himmlisches Licht erblickten; sie näherten sich demselben, um sich von seinen Strahlen durchdringen zu lassen, so wie in dem armen und elenden Volke die von Jesu Christo gebotenen Tröstungen viele leidende Seelen angezogen hatten. Aber die Masse der Aufgeklärteren wandelte lange im Gefolge der großen Menge; sie hatte gegen das Christenthum und gegen die Christen die sonderbarsten Vorurtheile, welche eben so viele Hindernisse seines Einflusses waren. Wir wollen hier nicht von den leichtfertigen Geistern reden, welche die schändlichen und unsinnigen Beschuldigungen der Menge ohne weitere Prüfung wiederholten: wie der Rhetor Cornelius Fronton, der Lehrer des Marc Aurel[9]), oder der Epicuräer Crescens, eben so geizig als liederlich[10]), welche beide, um dem Volke zu gefallen[11]), den Christen Gottesverläugnung, Ruchlosigkeit, thyestische Mahlzeiten und blutschänderische Verbindungen vorwarfen, sondern wir haben Männer im Auge, welche zwar dem Anschein nach ernster, in der That aber eben so arm an tieferem Nachdenken und von gleichem Stolze erfüllt waren. Stolz auf ihr philosophisches Wissen, verachteten sie die Christen, als grobe, unvernünftige, gegen die Wissenschaften[12]) feindselig gesinnte Menschen, denen Religion

---

[8]) Die Christen von Vienne und Lyon an die in Asien; Euseb. Hist. eccles. l. V. c. 1. p. 165. — Min. Felix c. 12. p. 36.

[9]) Tatian, Or. c. Graecos c. 25. p. 265. — Min. Felix c. 9 u. 31. p. 30. 118.

[10]) Tatian, c. 19. p. 260.

[11]) Just. Mart. Apol. 2. c. 3. p. 90.

[12]) Arnob. l. I. c. 28. l. II. c. 34. t. I. p. 18. 73. — Libanius Or. 25. t. I. p. 591.

nichts als ein gefährlicher Aberglaube[13]) ist, der von den Römern um so mehr verachtet werden muß, da er fremden Ursprunges und folglich eine barbarische Lehre ist[14]). Die Standhaftigkeit, mit welcher die Christen bei dem Bekenntnisse dieses Glaubens verharren, wird als eine fanatische Geistesverirrung angesehen, worüber der Weise lächeln kann oder dessen Opfer er höchstens zu beklagen hat[15]). Uebrigens ist dieser Glaube der von so vielen Menschen aus der niedersten Classe! Die christliche Gesellschaft verstärkt sich in den Schichten des Volkes, welche so wenig die Beachtung der Philosophen verdienen! sie ruft in ihren Schooß die Armen, die Einfältigen, die Handwerker, die Sklaven, die Frauen! Solche Leute wollen Betrachtungen über göttliche Dinge anstellen! sie, die nichts von den Angelegenheiten des bürgerlichen Lebens verstehen, wagen es von Dingen zu reden, welche den Weisen vorbehalten bleiben[16]) müssen. Der heidnische Stolz wird entrüstet über solche Ansprüche, ohne sich die Mühe zu geben zu fragen, weder woher die Christen die Fähigkeit zur Besprechung solcher erhabenen Gegenstände nehmen, noch was diese Fragen an und für sich sind. Wenn Männer, die als weise und ehrbar angesehen, eine so unsinnige Religion bekannten und einer Gesellschaft beitraten, welche so viele Menschen aus den niedersten Ständen, so viele vormalige Sünder, so viele früherhin leichtsinnige Frauen in ihren Schooß aufnahm, so erstaunte man darüber für den Augenblick, als über lächerliche Thatsachen, allein man ging darüber hinweg, ohne einen besonderen Werth darauf zu legen[17]). Der Epicuräer Celsus war der vornehmste Vertreter dieses heidnischen Stolzes, welcher das Christenthum verwarf, weil es sich an die Sünder, an die Armen, an die Schwachen richtete; Celsus und die Heiden im Allgemeinen wußten weder etwas von der christlichen Demuth, die sich erniedrigt, nur um die wahre Würde der Seele zu finden, noch von der Liebe, welche alle Menschen als gleichberechtigte Brüder in dem Gottesreiche[18]) zu umschlingen bemüht ist.

---

[13]) Tacit. Ann. l. XV. c. 44. t. II. p. 241. — Sueton, Nero c. 16. p. 265.

[14]) „Βάρβαρων δόγμα“ Orig. c. Cels. l. I. c. 2. p. 320.

[15]) Epict. Dissert. l. IV. c. 7. t. I. p. 618. — M. Aurel. c. 34. §. 51. p. 246. — Galenus, de differentiis pulsuum, l. II. c. 4. in Opp. ed. Ren. Charterii, Paris 1679. fol. t. VIII, p. 43.

[16]) Min. Felix c. 5. 8. 12. p. 12. 26. 39.

[17]) Tertull. Apol. c. 3. p. 14.

[18]) Orig. c. Cels. l. III. c. 59. l. VIII. c. 72. p. 486. 795. — „Hu-

Lucian spottete über die Christen, nicht allein darum, weil sie an das ewige Leben glaubten, sondern besonders deswegen, weil ihr Gesetzgeber sie überzeugt hatte, daß sie sich gegenseitig lieben müßten, als ob sie alle Brüder wären[19]). Wie konnte man insonderheit die Sklaven lieben, diese von Natur geringere Classe, um die sich die Götter nicht kümmern[20]). Die Gleichheit der Sklaven mit den freien Menschen, und die Pflicht sie zu lieben, war für den Heiden eine anstößige Lehre, welche die natürliche Ordnung umstürzte und diejenigen, welche sie verkündeten und ausübten, der tiefsten Verachtung Preis gaben[21]). Erstaunt und eifersüchtig über die Einigkeit, wovon diese verachteten Menschen mitten in einer, durch Zwietracht und Störung zerrissenen Welt das Beispiel gaben, warfen ihnen die Römer jene als eine Verschwörung gegen die Gesellschaft vor und klagten sie des Hasses gegen das menschliche Geschlecht an[22]). Die Philosophen, wenn sie die Tugenden der Christen anerkennen mußten, versicherten, daß die Grundsätze derselben seit Jahrhunderten bekannt wären. Celsus behauptete, daß die Vorschriften: nicht an den Reichthümern zu hängen und sich der Rache zu enthalten, schon von Plato viel besser wie von Jesu Christo gelehrt worden seien[23]); die späteren Neuplatoniker behaupteten ebenfalls, daß Jesus Christus nur von Plato ausginge und daß seine Lehre, die, in ihrer ursprünglichen Reinheit mit der ihrigen übereinstimme, durch seine fanatischen Schüler entstellt worden sei[24]). Zu andern Malen spotteten diese machtlosen Vertheidiger des Heidenthums über die heftigen dogmatischen Streitigkeiten der Christen, die ihnen nur trockene Speculationen oder Aberglaube zu sein schienen, unwürdig aufgeklärter Menschen[25]).

militas quae displicet paganis, unde nobis insultant." August. Enarr. in Ps. 93. §. 15. t. IV. p. 759.

[19]) De morte Peregrini t. II. p. 567.

[20]) Macrob. Saturn. l. I. c. 11. t. I. p. 244.

[21]) Orig. c. Cels. l. III. c. 44. p. 475.

[22]) Tacit. Ann. l. XV. c. 44. t. II. p. 241. — Min. Felix c. 31. p. 121. — Tertull. Apol. c. 39. p. 125. — Orig. c. Cels. l. I. c. 1. l. VIII. c. 17. p. 320. 755.

[23]) Orig. c. Cels. l. VI. c. 1 u. 16; l. VII. c. 61. p. 629. 641. 738.

[24]) August., de civit. Dei l. XIX. c. 23. t. VII. p. 428. — De Consensu evangel. l. I. c. 7. §. 11. t. III. P. II. p. 5. — De Doctrin. christian. l. II. c. 28. §. 43. t. III. P. I. p. 28. — ep. 31. §. 8. t. II. p. 44.

[25]) Euseb. Vita Const. l. II. c. 61. p. 472. — Gregor. Naz. Or. 1. t. I. p. 34.

Auf der anderen Seite waren der Widerwille der Christen gegen die öffentlichen Aemter in dem heidnischen Staate, ihre Weigerung, vor den Bildsäulen der Kaiser zu opfern, der wesentliche Unterschied zwischen ihren Grundsätzen und den römischen Gesetzen und Sitten, in den Augen der Staatsmänner Gegenstände ernster Anschuldigungen. In Folge dieses engen Patriotismus des Alterthums, welcher Alles zurückstieß, was sich von den nationalen Gebräuchen zu entfernen suchte, warfen sie ihnen vor, Feinde des Staates zu sein, Rebellen gegen die Kaiser, gegen die Gesetze, gegen die Sitten[26]. Man war entrüstet über die Freiheit, mit welcher sie sich gegen das Verderbniß und den Verfall des Reiches aussprachen[27]) und statt in dem Polytheismus und in dem alten Egoismus die einzig wahren Ursachen des Verfalls der römischen Gesellschaft zu erkennen, warf man die Schuld auf die Christen, deren Lehren und Lebensart an allen diesen Störungen Schuld sein sollten[28]). Unter diesem Vorwande verfolgte man sie, und errichtete den Kaisern, welche gegen diese Zerstörer der Republik wütheten[29]), Denkmäler. Als der Sturz der alten Gesellschaft vollendet war, bestanden die letzten Vertheidiger des nationalen Heidenthums immer noch hartnäckig darauf, die Ursache desselben der Vernachlässigung der alten Götter und den Fortschritten der Kirche zuzuschreiben[30]); ein insoweit begründeter Vorwurf, als in der That die römische Welt mit dem Polytheismus fallen und dieser vor dem Kreuze zusammenstürzen mußte.

Das entschiedenste Organ der, bis dahin angeführten Anklagen und Vorwürfe war der Kaiser Julian. Ohngeachtet seiner christlichen Erziehung, seines gebildeten und durch die Philosophie erleuchteten Geistes, ohngeachtet selbst seiner evangelischen Erinnerungen, von denen wir später sprechen werden, faßt dieser Großneffe des Constantin alle Vorurtheile, allen Haß, allen heidnischen Stolz gegen das Christenthum und namentlich gegen die Vorschriften der Demuth

---

[26]) Tertull. Apol. c. 2 u. 35. p. 12. 108. — Ad nationes l. I. c. 17. p. 51. — Lactant. de morte persecut. c. 14. t. II. p. 200.

[27]) „Quibus praesentia semper tempora cum enormi libertate displicent.“ Flav. Vop. Saturn. in Scriptt. hist. aug. t. II. p. 233.

[28]) Orig. c. Cels. l. III. c. 15. t. I. p. 456.

[29]) Inschrift zur Ehre des Diocletian: Nomine christianorum deleto, qui Rempublicam everterant. M. s. Havercamp. Note f. cap. 2. in Tertull. Apol. p. 12.

[30]) August. Sermo 81. §. 9; 296. §. 7. t. V. p. 306. 837. — De civit. Dei l. II. c. 2. t. VII. p. 27.

und der allgemeinen Liebe desselben in sich zusammen. Mit einem unglaublichen Leichtsinne macht er den Christen die widersprechendsten Vorwürfe: Er nennt sie Feinde der Götter, Gottlose[31]), indem er zugleich über sie spottet, daß sie einfältig genug seien, die höchste Weisheit in den Glauben zu setzen. Der Glaube ist in seinen Augen eine Thorheit[32]), ein Mangel an Vernunft, den er nicht begreifen kann. Er greift den, nicht besonders rühmlichen Ursprung des Christenthums an; Jesus Christus ist eine unbedeutende Person, die nichts Großes gethan hat, denn was soll die Heilung einiger Lahmen oder Blinden bedeuten? Wo ist der ausgezeichnete Mann, der in der ersten Zeit sich zur christlichen Religion bekehrt hätte, deren Anhänger Viel gethan zu haben glaubten, wenn sie Sklaven oder Frauen an sich gezogen hatten[33])? Und doch schreibt Julian dieser verächtlichen Thorheit den Sturz des alten Zustandes der Dinge zu[34]). Er wirft den Christen ihre Lehre der natürlichen Gleichheit der Menschen vor; seiner Ansicht nach richten sie eine verderbliche Verwirrung in allen Classen der Gesellschaft an; eine Religion, welche für die Schenkwirthe, für die Publicanen, für die Histrionen paßt, muß nothwendig gemein sein[35]); und doch wußte er wohl, daß selbst unter seinen Zeitgenossen Redner, wie **Basilius** der Große, **Gregorius** von Nazianz, der Kirche zum Ruhme dienten, und daß Kaiser, wie Constantin, um Aufnahme in dieselbe gebeten hatten. Er behauptet endlich, daß das Christenthum nicht im Stande sei, die Menschen zu bessern[36]), und weiter unten werden wir sehen, wie er den Priestern des Heidenthums das Beispiel des strengen und liebevollen Lebens der Christen als Muster vorhält. Zu solchen Widersprüchen ließ sich ein ausgezeichneter Geist verleiten, der sich aber vergeblich abmühte, „dem Stachel sich zu widersetzen."

Ein nicht geringeres Hinderniß als der Fanatismus des Volkes und als die Vorurtheile der Staatsmänner wie der Philosophen, war der Despotismus des alten Staates, innig verbunden mit dem heidnischen Cultus. Beim ersten Anblicke sollte man meinen, daß die

---

[31]) Ep. 6. p. 9.

[32]) Greg. Naz. Or. invect. 1. in Jul. t. I. p. 97. — Julian, ep. 7 u. 31. p. 10. 52.

[33]) Cyr. Alex. Contra Jul. l. VI. t. VI. P. I. p. 191. 206.

[34]) *Διὰ γὰρ τὴν Γαλιλαίων μωρίαν, ὀλίγου δεῖν, ἅπαντα ἀνετράπη* . . . Ep. 7. p. 10.

[35]) Cyr. Alex. Contra Jul. l. VII. l. c. p. 238.

[36]) A. a. O.

Leichtigkeit, mit welcher die Römer den Cultus der, nach und nach, dem Kaiserreiche einverleibten Völker auf- und annahmen, sich auch über das Christenthum hätte erstrecken müssen, und daß jede Art der Duldung, welche der Isis und dem Mithras eine Stelle neben Jupiter anwies, dem Gott der Christen ebenfalls eine solche hätte einräumen sollen; allein die Vertreter der heidnischen Gesellschaft fühlten wohl den tiefen Unterschied zwischen diesem Gott und den Gottheiten des Polytheismus, sie begriffen, daß er sich nicht damit begnügen würde, neben Jupiter gesetzt zu werden, sondern daß er denselben überwinden werde, und daß die neuen, von seinen Bekennern verkündeten Grundsätze mit Allem, was das Leben des Alterthums bedingte, unverträglich seien.

In Griechenland und in Rom, wo der staatliche Gesichtspunkt Alles beherrschte, waren die Religionen national und folglich ausschließend; der Cultus war eine Staatsangelegenheit, die, die Religion betreffenden Gesetze machten einen Bestandtheil der ganzen bürgerlichen Gesetzgebung aus. Man weiß, wie die griechischen Republiken Diejenigen bestraften, die sich von dem staatlichen Glauben zu entfernen wagten, und mit welcher Vorsicht die Philosophen ihre Ansichten über diese Gegenstände aussprachen. In Rom stellte Cicero, (in dieser Beziehung der Vertreter des Volksgeistes) als Grundsatz auf, daß Niemand die besonderen, fremden oder neuen Gottheiten verehren solle, insofern dieselben nicht öffentlich anerkannt worden seien[37]). In der Zeit, wo die Römer über ihre Götter zu spotten anfingen, und wo der Unglaube in allen Classen der Gesellschaft Fortschritte machte, bemühen sich die Staatsmänner, die über die Erschlaffung dessen, was sie den Zügel der Volksleidenschaften nannten, erschraken, den Nationalcultus zu erhalten und zu vertheidigen; für sich selbst ergreifen sie die physische Theologie, welche nach ihrer Meinung für die Philosophen die wahre ist; sie wollen die poetische Theologie entfernt wissen, an und für sich falsch und höchstens für das Theater tauglich; für das Volk aber fordern sie die politische Religion, die bürgerliche Theologie, d. h. die ursprünglich rein nationalen Gebräuche[38]); sie gehen selbst so weit, die Strafgesetzgebung als eine der Quellen dieser Religion zu bezeichnen[39]). Wenn man

---

[37]) Cicero, de leg. l. II. c. 8. t. XI. p. 371.

[38]) Varro bei Tertull. Ad. nat. l. II. c. 1 sq. p. 54. und bei August. De civ. Dei l. VI. c. 5. t. VII. p. 116. — M. s. auch Plut. Amatorius c. 18. und de placitis philos. l. I. c. 6. t. XII. p. 44. 365.

[39]) Dio Chrysost. Or. 12. De dei cognitione t. I. p. 370.

sich an diesen ausschließenden Charakter des alten Polytheismus erinnert, so begreift man, daß die fremden Culten in Rom verboten sein mußten; dies war Gesetz der Republik und der ersten Zeit des Kaiserthums; die fremden Gottheiten durften nur in Folge eines Senatsbeschlusses aufgenommen werden; in der allgemeinen Verwirrung aber wurde dieser Maßregel keine weitere Folge geleistet; abergläubische Ansichten jeder Art konnten sich in Rom Eingang verschaffen, ohne daß das Gesetz gegen dieselben in Anspruch genommen wurde. Ursprünglich war das Christenthum eine dieser neuen Religionen, die nicht geduldet werden sollten; die Christen bildeten eine unerlaubte Parthei, welcher man das Recht eines gesetzlich anerkannten Daseins verweigerte[40]). Man warf ihnen vor, aus einer Empörung hervorgegangen zu sein, die sich gegen das Judenthum, als gegen eine der alten und nationalen Religionen gerichtet hatte[41]). Ihre Weigerung an den Ceremonien Theil zu nehmen, ihre Nichtbeobachtung der Feste, ihre Entfernung von den öffentlichen Schauspielen, ihr Widerwille gegen die öffentlichen Aemter, machten sie der Auflehnung gegen die Gesetze verdächtig; es war ein Grund mehr, sie als Feinde des Volkes zu bezeichnen[42]). Cyprian, unter Anderen, wurde als Feind der Gesetze und der Götter Roms zum Tode verurtheilt. Später, als das Christenthum sich des Kaiserstaates bemächtigt hatte, versuchten mehrere ausgezeichnete Männer im Namen der Staatsreligion und des Cultus der Väter noch einmal das Heidenthum vom Untergang zu retten; der alte Stolz kämpfte bis an's Ende gegen den christlichen Glauben und die Liebe; er hörte nicht auf, unter den Schritten des Evangelii Hindernisse auszustreuen, welche seinen Gang aufgehalten hätten, wenn es nur ein Werk von Menschenhänden gewesen wäre. Aber alle diese vereinigten Hindernisse, der Haß des Volkes, der Spott der Weisen, die Vorurtheile der Staatsmänner, die Feindseligkeit der Gesetze, verhinderten nicht seinen Einfluß, selbst auf viele von Denen, welche es bekämpften, denn es war nicht eine eitle Erfindung der Menschen, es war das Werk Gottes.

[40]) „Factio illicita." — „Non licet esse vos." — Min. Felix c. 8. p. 26. — Tertull. Apol. c. 4 u. 38. p. 18. 117.

[41]) Orig. c. Cels. l. III. c. 7. p. 451.

[42]) Min. Fel. c. 12. p. 37.

Zweites Capitel.

Mittel, durch welche der christliche Einfluß ausgeübt wurde.

§. 1.

Die Apologien und die Predigten.

Weil das Evangelium ein göttliches Werk war, so bekämpften die Christen die sich demselben entgegenstellenden Hindernisse nicht mit irdischen Mitteln: sie setzten nicht die Gewalt dem Hasse entgegen, sie kämpften nur mit den geistigen Waffen ihrer Liebe und ihres Glaubens, wohl wissend, daß sie auf solche Weise die Welt überwinden würden. Der Verfolgung setzten sie die Unterwerfung unter die bestehende Ordnung und die thätige Liebe gegen die Heiden, ihre Verfolger, entgegen. In unserem zweiten Buche haben wir die Stellung erkannt, welche das Reich Gottes, der irdischen Gesellschaft gegenüber, einnahm, und die Art, wie die Kirche, welche sich dieses Reich zu verwirklichen bestrebt, in dieser Beziehung die Lehren ihres Begründers anwendete. Erhaben über alle gesellschaftlichen Formen, fordert das Evangelium, daß sich seine Schüler der menschlichen Gewalt wie ihren Gesetzen unterwerfen, weil der Glaube und die Liebe in allen Verhältnissen und unter allen Regierungen möglich sind. So, obgleich als Feinde des menschlichen Geschlechts bezeichnet, treten die ersten Christen nicht aus der römischen Gesellschaft, welche sie verachtet und haßt; sie erklären vor den Kaisern, daß Jesus Christus weder gewollt habe, daß sie Gewalt brauchen, noch daß sie fliehen, sondern daß sie mit Sanftmuth und Geduld handeln sollten, indem sie bei den Heiden den Wunsch weckten, das Gute zu thun, und dieselben so zum Glauben führten[1]). Wahr ist es, daß sie, stark durch die Wahrheit ihrer Lehre, sich nicht fürchten, ihre Gegner an die Rechte des Gewissens zu erinnern, und die Freiheit zu fordern im Namen der Gerechtigkeit, wie der Gottheit selbst, welche nur eine freiwillige Anbetung wünschen kann[2]). So lange ihnen jedoch diese Freiheit

---

[1]) M. s. Just. Martyr. Apol. c. 16. p. 53.

[2]) „Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis, et interdicere . . . optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere, quem velim, sed cogar colere, quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem.“ Tertull. Apologet. c. 24. p. 87. — „Humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere:

verweigert wird, empören sie sich nicht; sie fordern ihr natürliches Recht nicht mit den Waffen in der Hand; wenn sie sich weigern, den ihrem Gewissen widerstrebenden Gesetzen zu gehorchen, so widerstehen sie nicht mit Gewalt; sie begnügen sich, öffentlich, sei es durch edle, würdige Apologien, die sie an die Kaiser oder an Philosophen richten, sei es durch das Beispiel ihres Lebens und durch die Seelenruhe, mit welcher sie den Tod erdulden, ein Zeugniß ihrer verkannten Grundsätze zu geben. Da es uns scheint, daß die Apologien einen bedeutenden Einfluß ausgeübt haben, und daß ihnen zum Theil die geheime Wirkung zugeschrieben werden muß, welche die Grundsätze der Liebe auf mehrere Träger des Heidenthums ausgeübt hatten, so lohnt es sich wohl der Mühe, darüber einige Bemerkungen zu machen. Es kann nicht unsere Absicht sein, einen ausführlichen Auszug zu geben, es mag genügen, daß wir den Geist derselben schildern, indem wir ganz besonders Dasjenige hervorheben, was sich auf unseren Gegenstand bezieht. Man wird staunen über das unerschütterliche Vertrauen, mit welchem die Apologeten, alte Heiden, das Christenthum vertheidigen; meistens berufen sie sich auf die Wirkungen, welche das Evangelium auf die Individuen und auf die gesellschaftlichen Verhältnisse äußerte; Nichts wird besser darthun, wie der egoistische Stolz des Heiden sich durch den Glauben an Jesum Christum in demüthige und hingebende Liebe umgestaltet.

Die hauptsächlichsten Apologien gehören dem zweiten Jahrhunderte, und namentlich der Zeit der Antoninen an. Diejenigen, welche Quadratus und Aristides dem Hadrian überreichten, sind nicht mehr vorhanden[3]). Die, der Zeit nach ersten, die wir noch haben, sind die des Justin, welchen die Kirche, seines zur Verherrlichung Jesu Christi erduldeten Todes wegen, den Märtyrer genannt hat. **Justin**, welchen das Heidenthum nicht befriedigte, fand endlich in dem Christenthum die Wahrheit, die er in den Schulen der Philosophen vergeblich gesucht hatte[4]). Er widmete sich derselben mit einem Eifer, welchen kein Philosoph für sein eigenes persönliches System hätte zeigen können. Schmerzlich berührt,

---

nec alii obest, aut prodest, alterius religio. Sed nec religionis est, cogere religionem, quae sponte suscipi debeat non vi . . ." Id. ad Scapulam, c. 2. p. 69.

[3]) Euseb. Hist. eccles. l. IV. c. 3. p. 116. — Hieron. Catal., c. 19 u. 20. p. 84. — Die Apologie des Quadratus war noch im Anfange des siebenten Jahrhunderts vorhanden, Photius, Cod. 162.

[4]) Dialog. cum Tryph. c. 2. p. 102.

die Christen unter, ihrer Gerechtigkeit wegen, so berühmten Kaisern, wie Antonin dem Frommen und Marc Aurel unterdrückt zu sehen, richtete er an diese Beiden auf einander folgende Apologien[5]), die man zu den schönsten Denkmälern der alten christlichen Literatur zählen muß. Er bittet die Kaiser, die Christen nicht zu verdammen, ohne sie gehört zu haben, das heißt, ihnen Dasjenige nicht zu verweigern, was das Gesetz allen Angeklagten gewährt; er beruft sich auf ihr Gerechtigkeitsgefühl, auf ihre Liebe für die Weisheit, überzeugt, daß Fürsten, welche nach Frömmigkeit und Weltweisheit trachten, nichts Vernunftwidriges thun werden. Mit dem ruhigen und ehrfurchtsvollen Muthe, welchen die Kraft des Glaubens verleiht, sagt er ihnen: „Eure Thaten sollen beweisen, daß ihr Dasjenige wirklich seid, was man von euch sagt, fromm und weise, Wächter des Rechtes und Freunde der Wissenschaft; prüfet also unsere Lehren und unser Leben;" wenn sie, trotz dieser Prüfung, in ihrer Feindseligkeit beharren sollten, fügte er bei: „dann könnt ihr uns tödten, aber ihr könnt uns nicht schaden." Er rechtfertigt sodann die Christen hinsichtlich des Atheismus, den man ihnen vorwarf. Indem er von dem Glauben an Gott, der sich in Jesu Christo geoffenbaret hat, und von der Unsterblichkeit der Seele redet, indem er sich auf die eiteln Wünsche und auf die Ahnungen der Heiden beziehet, beweiset er, daß nur das Christenthum wahre Weissagungen enthalte und daß der Begriff eines Sohnes Gottes Nichts in sich schließe, was dem Menschengeiste zu widerstreben hätte. Da die aufgeklärtesten Heiden forderten, man solle unzüchtige Culten und unsittliche Fabeln aufgeben, so wird es ihm leicht zu zeigen, wie die Götter des Olymps keine Ehrfurcht verdienen, während der Gott der Christen alle Eigenschaften hat, die ihn allein verehrungswürdig machen; wenn daher die Kaiser es zugeben, daß die Heiden ungestört Wesen verehren, von welchen man Schandthaten erzählt, warum bestrafen sie die Christen, welche einen heiligen und reinen Gott anbeten? „Wenn ihr, die ihr Philosophen seid, wisset, daß die, von Menschenhänden gemachten Götzenbilder eitel sind, warum verdammt ihr uns, wenn wir sie verwerfen, um uns zu dem wahren Gott zu erheben, der der unsichtbare und unbegrenzte

[5]) Die erste ist, im Jahre 138 oder 139, an Antonin den Frommen gerichtet; die zweite, kürzere, wurde zwischen 161 und 166 unter Marc Aurel geschrieben. Da es sich hier nicht um eine Analyse handelt, so möge eine Zusammenstellung der in beiden Apologieen enthaltenen, auf unsern Gegenstand bezüglichen, Hauptgedanken genügen.

Geist ist?" Justin stellt überdies das Christenthum als die Vollendung Dessen dar, was Sokrates und Plato, vorgefühlt hatten und als die Vervollkommnung der, von den Stoikern gelehrten, Sittenlehre. Wenn man also bei den Weisen die Keime der Wahrheit vorfindet, warum wüthet man gegen uns, die wir diese Wahrheit vollständig und vollkommen besitzen? Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, in dieser Beziehung die Schlußfolgerung Justin's des Märtyrers zu verfolgen; es genüge uns zu wissen, auf welche Weise er den mildernden Einfluß der Liebe auf die Christen schildert, um die Kaiser zu bestimmen, diese mit mehr Gerechtigkeit zu behandeln. „Die Christen," sagt er, „trachten nicht nach einem irdischen Reiche; sie wollen nicht die Herrschaft erlangen, denn sie streben nach dem Reiche Gottes; nur reine Seelen, welche die Liebe ausüben, und die Sünden meiden, können in diese geistige Gemeinschaft treten, in welcher man nicht fordert, daß man Philosoph sei, sondern in welche man Ungebildete, Frauen und Handwerker aufnimmt. Deswegen würden die Christen den Kaisern am Besten dazu verhelfen, sich des öffentlichen Friedens zu erfreuen. Diejenigen, welche vor ihrer Bekehrung die Lust des Fleisches suchten, leben jetzt in Keuschheit und Ehrbarkeit; die, welche nichts Höheres kannten als den Besitz der Reichthümer, legen ihre Güter zusammen, um die Armen zu unterstützen; die, welche sich haßten, weil sie weder dasselbe Vaterland noch dieselben Gesetze hatten, lieben sich gegenseitig, und, statt dem Feinde das Böse mit Bösem zu vergelten, beten sie für ihn und suchen ihn durch Ueberzeugung zum Glauben zu führen. Voll Liebe und Ehrfurcht für den Menschen, verwerfen sie die barbarischen Gebräuche des Heidenthums, wie die der Aussetzung der Kinder, die auf solche Weise entweder dem Tode, der Prostitution oder der Sklaverei überliefert werden. Sie sind geduldig, sie ertragen Schmähungen ohne Zorn und zeigen sich bereit, Jedermann behülflich zu sein; durch das Beispiel einer solchen Hingebung haben sie schon einen glücklichen Einfluß auf viele Seelen ausgeübt; der Anblick ihrer Sanftmuth und ihrer Liebe hat schon manchen heftigen und tyrannischen Menschen geändert. Sie unterwerfen sich der bestehenden Ordnung und beeilen sich, die Steuern zu bezahlen; in der That beten sie nur Gott allein an, aber sie gehorchen dem Kaiser, indem sie denselben als irdischen Herrn anerkennen, und Gott bitten, Er möge ihm mit der Macht auch die nothwendige Weisheit, dieselbe zu gebrauchen, schenken. Was jedoch ihren Glauben anlangt, so sind sie bereit, für denselben ohne Furcht Qualen und selbst den Tod zu erdulden. Justin fügt seiner ersten

Apologie das Verzeichniß der gottesdienstlichen Handlungen der Christen bei, wo Alles einfach und lauter ist und die geistige Brüderlichkeit, durch die Liebesmahle versinnbildlicht, durch freiwillige Gaben ausgeübt wurde, welche Jeder für die Armen, die Wittwen, die Waisen, die Fremden, die Kranken darbrachte, mit einem Worte für Alle von der heidnischen Gesellschaft verlassenen Unglücklichen.

Die Apologie des Athenagoras ist ebenfalls an Marc Aurel gerichtet. Dieser beredte Vertheidiger des Christenthums, wendet sich, wie Justin, an das Gerechtigkeitsgefühl des Kaisers, dessen Mäßigung und Menschlichkeit er rühmt. „Die verschiedenen Völker," sagt er ihm, „welche das Reich bilden, voll Bewunderung für Deine Güte, leben jedes nach seinen besonderen Gesetzen, und die ganze Welt genießt, durch eine Wohlthat Deiner Weisheit, eines tiefen Friedens. Wir allein, obgleich wir nichts Böses thun, wir werden verfolgt, gehetzt, getödtet, nur darum, weil wir den Namen Christen tragen. Der Kaiser möge sich nach dem Glauben und dem Leben dieser Menschen erkundigen, um zu beurtheilen, ob sie jene Behandlung verdienen." Da noch kein Christ eines wirklichen Verbrechens überführt werden konnte, sondern gegen dieselben nur leere und erdichtete böse Gerüchte verbreitet sind, so sei es eines die Gerechtigkeit und Weisheit liebenden Fürsten unwürdig, diesen Verläumdungen Gehör zu schenken und die Christen zu verurtheilen, ohne sie gehört zu haben. Athenagoras fordert für sie Nichts wie das gemeinsame Recht; sie verdienen Dieses, sowohl ihrer Lehre, als ihres Lebens wegen. Dann faßt er ihre Glaubenssätze und ihre sittlichen Vorschriften zusammen; er gedenkt der Philosophen, namentlich des Plato und der Stoiker, welche einige uneigennützigere Gedanken hatten, die den christlichen Begriffen etwas näher kommen; er führt die Ansichten der Heiden über die Eitelkeit und die Unsittlichkeit der Götter und ihres Cultus selbst an, er widerlegt die, gegen die Christen verbreiteten Verläumdungen, indem er ihre Keuschheit der schmachvollen Ungebundenheit der heidnischen Sektirer, ihre brüderliche Liebe dem, die Welt entzweienden Hasse, ihre Ehrfurcht für die menschliche Seele und ihre theilnehmende Liebe den blutigen Schauspielen der Gladiatoren und dem Gebrauche, die Neugebornen entweder zu tödten oder auszusetzen, entgegenhält. Voll Vertrauen auf die Gerechtigkeit des „philosophischen Kaisers" und nachdem er das Gebot Jesu Christi: seine Feinde zu lieben und für seine Verfolger zu beten, angeführt hat, ruft er in seiner Apologie aus: „Wo sind denn, unter Denjenigen, welche Syllogismen lösen, die Abstammung der Wörter auf-

suchen, die Homonymen und die Synonymen erklären, die lehren, was Subject und was Prädicat sei, und durch ähnliche Vorträge das Glück ihrer Zuhörer zu begründen behaupten, wo sind unter den Philosophen Diejenigen, welche ein so reines und so heiliges Leben führen, daß sie nicht allein ihre Gegner nicht hassen, sondern daß sie dieselben lieben, segnen und für sie beten? Die Weisheit ist nur in ihren Worten; ihr Leben bestätigt dieselbe nicht. Bei den Christen dagegen werdet ihr die einfachsten Menschen, Arbeiter, Frauen finden, die, wenn sie unseren Glauben nicht mit Worten zu schildern vermögen, denselben wenigstens durch ihr Betragen bekräftigen; sie machen keine Worte, aber sie bieten Thaten: sie schlagen nicht Den, der sie schlägt, sie verfolgen den Räuber nicht, sie geben Denjenigen, welche bitten, sie lieben ihren Nächsten, wie sich selbst." Diese merkwürdige Schrift schließt mit der, an den Kaiser gerichteten Bitte, einen wohlwollenden Blick auf die Christen zu werfen, welche zu Gott bitten, Er möge seine Macht ihm erhalten und sein Reich erweitern: „Erlaube uns ruhig zu leben, damit wir Dir gehorchen und mit mehr Freude Dir dienen können."

Zu derselben Zeit schrieb Tatian seine Rede an die Griechen. Nachdem er viele Länder besucht, deren Gesetze und Cultur erforscht, die Weisheit in Athen und in Rom gesucht, und überall Irrthum, Aberglauben und Unsittlichkeit vorgefunden hatte, schlug Tatian die Bücher der Christen auf und erkannte die Wahrheit in dieser „barbarischen Philosophie"[6]). Heftiger als Justin und als Athenagoras, oft dunkel und breit in seiner Sprache, tadelt er mit Entschiedenheit die Sitten und die Ansichten seiner Zeitgenossen. Ohne viele Mühe beweiset er die Richtigkeit einer schmutzigen Mythologie und einer Philosophie, die voll Widersprüche ist und hält ihr die Reinheit, die strenge Sittlichkeit und die Erhabenheit der christlichen Glaubenssätze entgegen. Er hebt den Gegensatz zwischen der sanften Liebe der Schüler Jesu Christi und der heidnischen Hartherzigkeit hervor, die sich an den blutigen Spielen im Circus sättigt. Wenn sogenannte Philosophen gegen die Anhänger des Evangelii schändliche Verläumdungen verbreiten, so führt er sie auf ihr eigenes, an Schandthaten reiches Leben und auf die abscheulichen Fabeln zurück, in welchen die Götter die Hauptrollen spielten; wenn man über die christlichen Frauen spottet, weil sie sich mit göttlichen Dingen beschäftigen, so fragt er, ob der

---

[6]) „Βάρβαρος φιλοσοφία" Cap. 28. 29. 35. p. 267. 272.

Umgang der Buhlerinnen mit den Weisen des Alterthums ehrbarer gewesen sei? Die Lehren dieser Letzteren endlich waren nur einer kleinen Anzahl müßiger und reicher Schüler zugänglich, während die äußeren Verhältnisse für Niemanden ein Grund des Ausschlusses aus dem Reiche Gottes sind, da der Glaube und die Liebe für alle Menschen möglich sind.

Theophilus, Zeitgenosse des Tatian, ist in seinen Angriffen gegen das Heidenthum und die Philosophie noch viel heftiger. Er vertheidigt mit großer Kraft den Monotheismus der Christen und ihre Lehre der Unsterblichkeit gegen die Einwürfe des Heiden Antolycus; wie die anderen Apologeten, legt er großen Nachdruck auf die Unsittlichkeit und die Falschheit der Götter des Polytheismus. Was seinem Werke einen besonderen Charakter verleiht, das sind die zahlreichen Auszüge aus alten Schriftstellern, die er anführet, um zu zeigen, wie viel Unsicheres und Widersprechendes bei den Philosophen, wie viel Widersinniges und Schändliches bei den Dichtern sich vorfindet, wenn sie von den Göttern reden. Er beschränkt sich nicht darauf, die verläumderischen, gegen die Sitten der Christen gerichteten Gerüchte zu widerlegen; er greift geradezu die heidnische Moral, als Quelle des Verderbens an. „Ihr klagt uns an, die Gemeinschaft der Frauen eingeführt zu haben. Plato, der größte euerer Philosophen ist es, der sie lehrt, während wir sie eben so streng mißbilligen wie ihr selbst. Ihr sagt: wir äßen Menschenfleisch, aber in der Geschichte euerer Götter muß man Beispiele dieses Verbrechens suchen, während wir eine so große Achtung für das Leben haben, daß wir nicht einmal den Kämpfen eurer Gladiatoren beiwohnen, um nicht Theil zu haben an dem vergossenen Blute; ihr behauptet, wir liebten nur die Menschen unseres Glaubens, aber wir haben auch gelernt, unsere Feinde zu lieben." Ihr macht uns zu Empörern, aber wir gehorchen den Gesetzen, wir beten für die Kaiser, wir geben ihnen die schuldige Ehre, obgleich wir nur Gott anbeten. Schwächer wird Theophilus, wenn er durch Schlüsse und Berechnungen Denjenigen, welche dem Christenthum seine Neuheit vorwerfen, beweisen will, daß dasselbe eben so alt als die Welt sei. Dieser Theil seiner Apologie gehört aber nicht zu unserem Gegenstande.

Die Schriftsteller, von welchen wir bis hierher sprachen, haben griechisch geschrieben; es findet sich aber auch eine, in lateinischer Sprache, abgefaßte Apologie vor, welche ohne Zweifel zu derselben Zeit verfaßt worden ist, nämlich während der Regierung des Marc Aurel. Es ist dies ein von Minutius Felix verfaßtes Zwiegespräch,

zwischen dem Christen Octavius und dem Heiden Caecilius [7]). Es enthält eine kurze, aber geschickte und gut geschriebene Widerlegung der, im Volke, gegen das Christenthum verbreiteten Anklagen. Minutius ist darüber erstaunt, daß wohlunterrichtete und leidenschaftslose Männer diesen, durch die Fleckenlosigkeit des Lebens und durch den Glauben der Christen, widerlegten Gerüchten Glauben beimessen können; er wälzt übrigens die Vorwürfe des Atheismus und der Unsittlichkeit auf die römische Welt zurück, deren selbstsüchtige Härte und den Sitten höchst gefährliche Götterlehre er mit ergreifender Wahrheit schildert. Besiegt durch die Beweisgründe des Octavius, nimmt Caecilius das Christenthum an. Es liegt uns nicht viel daran zu wissen, ob die Personen, welche sich unterhalten, blos erdichtete sind, oder ob Minitius Felix seine Erzählung aus einer wirklichen Thatsache geschöpft hat; was in diesem Dialog Anziehendes ist, ist der Umstand, daß er uns zeigt, wie die Christen bei der Heidenbekehrung größtentheils, und mit Recht, auf die sichtbaren sittlichen Wirkungen des Glaubens an Jesum Christum rechneten. Dasselbe geht aus einem anderen Werke hervor, in welchem die reinsten Gefühle ausgesprochen sind und welches wahrscheinlich derselben Zeit angehört. Es ist uns in griechischer Sprache, unter dem Namen „Brief an Diognet", ohne Bezeichnung des Verfassers, überliefert. Nachdem das Eitle des Götzendienstes nachgewiesen ist, sucht der Verfasser bei Diognet den Wunsch zu wecken, dem Evangelium sich zuzuwenden, und giebt ihm ein lebendiges Bild des christlichen Lebens. „Die Christen unterscheiden sich von den anderen Menschen weder durch das Vaterland, noch durch die Sprache, noch durch die politischen Einrichtungen. Sie bewohnen nicht besondere Städte; sie haben nicht eine besondere Sprache für sich; sie führen kein ihnen eigenthümliches Leben; sie bewohnen theils griechische, theils fremde Städte; hinsichtlich ihrer Kleidung und ihrer Nahrung folgen sie den Gebräuchen ihrer Mitbürger und bieten so den Anblick eines außerordentlichen, beinahe unglaublichen Lebens dar. Sie bleiben in ihrem Lande, doch als gehörten sie demselben nur vorübergehend an; in dem Gemeindewesen nehmen sie an Allem Theil, wie die Bürger, und erdulden

[7]) Da in dem Catal. ill. vir. von Hieronymus, Minutius Felix nach Tertullian angeführt wird, so glaubte man, jener sei der Zeit nach auf diesen gefolgt; allein mehre Gründe, wie zum Beispiel die Erwähnung des Fronton als eines Zeitgenossen, bestimmen uns, der Ansicht Derjenigen beizutreten, welche dieses Werk in die Zeit des Marc Aurel setzen.

Alles, gleich als ob sie es nicht wären. In jeder entfernten Gegend finden sie ein neues Vaterland und jedes irdische Vaterland gilt ihnen als ein fremdes Land. Sie verheirathen sich wie andere Menschen, aber sie setzen ihre Kinder nicht aus. Sie haben einen gemeinschaftlichen Tisch, aber nicht ein gemeinschaftliches Bett. Sie sind im Fleische, leben aber nicht nach dem Fleische; sie sind in der Welt, aber sie haben ihr Erbtheil im Himmel. Sie beobachten die bestehenden Gesetze, und beschämen dieselben noch durch ihren Lebenswandel. Sie lieben alle Menschen, obgleich Alle sie verfolgen; man kennt sie nicht, und man verurtheilt sie; man tödtet sie, aber sie werden zu einem neuem Leben geboren. Sie sind arm, und doch bereichern sie viele Menschen, sie leiden an Allem Mangel, und haben doch an Allem Ueberfluß. Man bedeckt sie mit Schmach, und durch die Schande gelangen sie zum Ruhm; ihr Ruf ist vernichtet, und doch ist man genöthigt, ihre Gerechtigkeit anzuerkennen; man verfolgt sie durch Verwünschungen und durch Beschimpfungen, und sie geben nur gute und ehrfurchtsvolle Worte zurück; sie thun das Gute und werden als Uebelthäter bestraft; inmitten der Strafgerichte freuen sie sich, weil sie durch dieselben hindurch, zum Leben gelangen. Juden und Griechen verfolgen sie, und keiner ihrer Feinde kann sagen, warum er sie haßt. Mit einem Worte, was die Seele in dem Körper ist, das sind die Christen in der Welt." Sodann fügt der Verfasser, um die Verwandtschaft der Liebe Gottes mit der Menschenliebe zu zeigen, bei: „Wenn du anfangen wirst Gott zu lieben, wirst du seine Güte nachahmen wollen. Wundere dich nicht, zu vernehmen, daß ein Mensch Nachahmer Gottes werden könne; er kann es, mit Hülfe dieses Gottes sicherlich. Das Glück besteht nicht darin, über den Nächsten zu herrschen, höher gestellt zu sein, Reichthümer zu besitzen, und gegen die Schwachen Härte ausüben zu können; dies ist keine Nachahmung Gottes, denn darin besteht nicht seine Größe. Aber Derjenige ahmt ihm nach, welcher die Last seines Nächsten auf sich nimmt; der, wenn er höher steht, nur daran denkt, diese höhere Stellung dazu zu benutzen, um seinem Untergebenen Gutes zu thun; Derjenige endlich, welcher, mit den Armen theilend, was Gott ihm gegeben hat, so zu sagen ihre Vorsehung wird. Dann wirst du erkennen, daß Gott die Welt regieret; du wirst seine Geheimnisse verstehen; du wirst Diejenigen lieben und bewundern, welche bestraft werden, weil sie ihn nicht verläugnen wollten; du wirst den Irrthum und den Betrug verdammen, du wirst den Tod nicht mehr fürchten." Der Verfasser schließt mit diesem Gedanken, welcher den ganzen Unterschied

zwischen dem Christenthum und dem Heidenthum ausdrückt; die wahre Weisheit kann ohne Liebe nicht bestehen, das Leben muß die Wahrheit des bekannten Glaubens bestätigen.

Nach der Regierung des Marc Aurel[*]) wurde unter Septimius Severus von **Tertullian** das Werk der Vertheidigung des Christenthums von Neuem aufgenommen. Die Apologie dieses Kirchenvaters ist eine der beredtesten und kräftigsten Vertheidigungsreden zu Gunsten der neuen Religion, welche seit einem und einem halben Jahrhunderte gegen die Irrthümer und Sünden der Menschen kämpfte. Tertullian richtet dieselbe an die Statthalter der Provinzen nach einer Verfolgung, welche dieselben ohne Zweifel selbst angeordnet hatten[*]). In einer warmen und lebendigen Sprache hebt er die Ungerechtigkeit hervor, welche in der Behandlungsweise der Christen liegt, die man nur ihres Namens wegen verdammt und denen man Dasjenige verweigert, was dem verdächtigsten Angeklagten gewährt wird: die Untersuchung seiner Strafbarkeit. Auch er fordert nur das allgemeine Recht, bereit das Urtheil anzuerkennen, wenn sie strafbar befunden werden. Ihr Glaube und ihre Liebe setzen sie außer Stand, die Verbrechen, deren man sie beschuldigt und von denen ihre heftigsten Feinde sie niemals überführen konnten, zu begehen; die Anklagen beweisen nur das Eine, daß man sie nicht kennt. Diese Unwissenheit macht die Verfolgungen doppelt gehässig, denn was ist wohl ungerechter als Jemanden zu verurtheilen, ohne ihm den Proceß gemacht zu haben? Wie seine Vorgänger stellt auch Tertullian den Schändlichkeiten des heidnischen Cultus, den Menschenopfern, den blutigen Spielen im Circus, dem Ehebruche, der Aussetzung und dem Morde der neugebornen Kinder, das reine Leben der Christen, ihre Achtung vor dem Menschenleben, ihre Sorgfalt für die Familie, den hohen Begriff endlich, den sie von der Heiligkeit der Ehe haben, entgegen. Wenn man ihnen vorwirft, daß sie sich zu einer unerlaubten Religion halten, da die alten Gesetze es verbieten, einen andern Gott als die Götter Roms zu verehren, so

[*]) Die von Melito, Bischof zu Sardes, und von Claudius Apollinarius, Bischof von Hieropolis, an Marc Aurel gerichteten Apologien sind verloren gegangen. Euseb. hist. eccles. l. IV. c. 36. p. 147. 149 u. folg. — Hieron. Catal. ill. vir. c. 24 u. 26. p. 93 u. 96. — Die Apologie des Miltiades aus derselben Epoche ist ebenfalls verloren. Euseb. hist. eccles. l. V. c. 17. p. 183. — Hieron. c. 39. §. 113.

[*]) Apologeticus vom Jahre 198. Ueber das Datum s. m. Mosheim, De aetate Apologetici Tertulliani in seinen Dissert. t. I. p. 1 u. folg.

antwortet er, daß diese Gesetze nicht allein ungerecht sind, sondern daß billig denkende Kaiser sie niemals ausgeführt haben, daß übrigens die Römer im Unrechte sind, wenn sie den Christen vorwerfen, den Nationalgottheiten entsagt zu haben, ja, daß sie selbst diesen Göttern entsagten, um einer Menge fremder Gottheiten zu huldigen, und daß eben dadurch, daß sie nicht mehr an die Religion ihrer Vorfahren glauben, Männer und Frauen ihre alten Tugenden verloren und sich allen Lastern ergeben haben. Tertullian verbreitet sich über die Unsittlichkeit der heidnischen Mythen und über das, nicht besonders göttliche, Verhalten der Gottheiten; nicht diesen unvermögenden Götzenbildern ist die alte Größe Roms zuzuschreiben, sie sind nur Dämonen, welche die Menschen zu trennen und zu verderben versuchen, ihr Cultus ist durchaus falsch, selbstsüchtig, verderblich, sie sind verachtet und durch die Heiden selbst dem Spotte der Menge Preis gegeben, während der wahre Gott und sein Sohn, trotz des Lächerlichen, womit sie von den Gegnern überschüttet werden, einzig und allein der Anbetung würdig sind. So macht Tertullian den Römern den doppelten Vorwurf des Aberglaubens und der Gottlosigkeit, indem er beifügt, daß, wenn sie ihrem Cultus nicht entsagen wollen, sie wenigstens den Christen die, den leichtsinnigsten heidnischen Religionen und den widersprechendsten und unsittlichsten philosophischen Systemen, zuerkannte Freiheit lassen möchten. Denjenigen, welche die Christen beschuldigen, eine den Kaisern und dem römischen Volke feindliche Parthei zu bilden, antwortete er wie Justinus Martyr, daß sie den Kaiser als irdischen Oberherren anerkennen, daß sie für ihn beten, ohne ihn als Gott zu verehren, daß sie ihm gehorchen, obgleich er ihnen, die mehr für den Frieden des Reiches besorgt sind als ihre Verfolger, die Gerechtigkeit versage. Um seine Apologie zu vervollständigen schildert er ihre Disciplin, ihre Sitten und ihren kirchlichen Cultus. Besonders legt er großen Nachdruck auf die gegenseitige Liebe der Christen unter einander, weil für den neidischen Haß ihrer Feinde selbst diese Liebe ein Gegenstand des Vorwurfs war: Sehet, wie sie sich lieben, sagte man, wie sie bereit sind, für einander zu sterben! „Ja, ruft er aus, wir lieben uns, wir sind Brüder, denn wir haben einen gemeinschaftlichen Vater und einen und denselben Geist, der uns aus der Finsterniß zum Lichte geführt hat, wir sind auch eure Brüder, weil ihr Menschen seid wie wir, und obgleich ihr unsere Verfolger seid. Wir unterstützen uns gegenseitig, Alles ist unter uns gemeinschaftlich, mit Ausnahme unserer Gattinnen; jeder bringt freiwillig seine Gabe, um die Armen, die Waisen, die Wittwen, die

Kranken, die Reisenden, die Gefangenen zu unterstützen. Wir sind nicht untüchtig für die Geschäfte des Lebens, denn leben wir nicht mit euch, indem wir euere Gewohnheiten und euere Bedürfnisse theilen? Wir ziehen uns nicht in die Wälder zurück, wir fliehen nicht das Leben, wir gebrauchen Alles mit Danksagung gegen Gott, wir schiffen mit euch, wir mengen uns unter euch auf dem Forum, auf den Feldern, in dem Handel; wir bieten euch, zu euerem Gebrauche, unsere Künste und unsern Gewerbfleiß an, wir halten uns nur von eueren Schauspielen, von eueren Opfern, von eueren Ungebührlichkeiten (désordres), von eueren Verbrechen fern. Es wäre der größte Verlust, welchen man dem Staate zufügen würde, wenn man das Christenthum ausrotten wollte, denn die Christen allein sind unschuldig, nicht aus Menschenfurcht, sondern aus Ehrfurcht gegen die göttliche Majestät." Nach einigen Bemerkungen über die, den Philosophen zugestandene Freiheit und über die Leichtgläubigkeit der Heiden, welche bereit sind, Alles, mit Ausnahme des Christenthums, zu glauben, erinnert Tertullian daran, daß die Gegner auf ironische Weise die Christen ermahnten, ihre Klagen über die Verfolgungen einzustellen, weil diese, in den, von ihnen gepriesenen Tugenden der Geduld und der Verzeihung der Beleidigungen sie übten. „Ja! ruft er zum Schlusse aus, wir sind geduldig und wir dulden gern; wir wären in der That zahlreich genug, um uns mit Gewalt zu vertheidigen und um uns zu rächen, aber wir haben es anders gelernt; unsere Art zu kämpfen ist unterliegend zu siegen, als Besiegte besiegen wir die Welt, das Blut unserer Märtyrer ist die Saat der Kirche." [10])

Wir fügen der Apologie des Christenthums, welche Origenes einem Buche des Celsus entgegenhält, nichts Weiteres bei, denn dieses große und gelehrte Werk handelt mit besonderer Vorliebe von dogmatischen Wahrheiten, welche gegen die Einwürfe einer ziemlich populären Philosophie vertheidigt werden; nur in wenigen Stellen wird Origenes, welcher seinem Gegner Schritt für Schritt folgt, dahin geführt, Einiges von den praktischen Fragen zu sagen, besonders von

[10]) Beinahe dieselben Gedanken werden in den beiden Büchern ad nationes wiederholentlich ausgesprochen; dieselben scheinen eine Umarbeitung des Apologeticus zu sein. In dem zweiten Buche widerlegt er besonders Varro und seine drei Religionsarten. Die Apologie an Scapula, Statthalter Afrika's, behandelt ebenfalls einige derselben Punkte, besonders denjenigen: man solle die Christen nicht verdammen, ohne sie gehört zu haben; man solle Niemanden zwingen eine Religion anzunehmen; man solle glauben, daß die Christen unterwürfige und treue Bürger seien.

der Gleichheit in der Kirche, hinsichtlich der verschiedenen gesellschaftlichen Classen. Das schöne apologetische Werk des Lactantius, die sieben Bücher des Arnobius gegen die Heiden, so wie der „göttliche Staat" von Augustin, liegen nicht in unserem Bereiche, sie gehören einer Zeit an, wo die Kirche, die schon tiefe Wurzeln in der römischen Welt geschlagen hatte, einen zu allgemeinen und zu sichtlichen Einfluß ausübte, als daß man ihn heute abzuläugnen vermöchte. Wir mußten uns an die Apologien des zweiten Jahrhunderts halten, weil damals die Kirche noch unterdrückt war und weil sie, inmitten dieser Unterdrückung, ein geeignetes Mittel waren, den Einfluß des Christenthums weiter auszubreiten. Diese ersten Apologeten begnügten sich, um die neue Religion zu vertheidigen, nicht mit der Aufzählung der Glaubenssätze; sie fügten denselben beredte Schilderungen des christlichen Lebens bei, welches sie den Sitten des Heidenthums entgegenhielten; sie hatten an sich selbst erfahren, daß die Religion Jesu Christi nicht nur eine Religion für den Verstand, sondern vor Allem ein neues Lebenselement ist. Durch den Anblick der in die Welt neu eingeführten Tugenden, die von dem Alterthum kaum geahnet wurden, durch den Anblick schlichter und unwissender Menschen, welche durch ihre Sittlichkeit die Schüler der Weisen übertrafen, durch den Anblick der Laster, welche mit einer dem Sokrates oder den Stoikern weit überlegenen Entschiedenheit bekämpft wurden, mußten die ersten, durch das Schauspiel einer verdorbenen Welt betrübten Geister, in Erstaunen gesetzt werden über den Contrast zwischen christlicher Moral und der Sittenlehre der Mythologie und der Philosophie. Man darf nicht daran zweifeln, daß die Apologien des Justin (des Märtyrers), des Athenagoras, des Tertullian mit theilnehmender Aufmerksamkeit gelesen wurden; für uns ist es eine Thatsache, daß die menschlichen Gefühle, welche diese Kirchenväter aussprechen, und ihre Berufung auf das biedere Herz billig Denkender, ein Echo in mehr als einer Seele gefunden haben, und daß man unter dem Einflusse der Liebe stand, wenn man sich selbst gegen den Glauben stemmte.

Denselben Einfluß übten sicherlich auch die Prediger der Kirche aus. Mehr wie ein Heide, welcher aus Neugierde oder aus Zufall in die geheimen Versammlungen der ersten Gläubigen kam, mußte von den ernsten und einfachen Lehren ergriffen werden, die von den Lippen des, das göttliche Wort erklärenden, Dieners der Religion strömten und welche mit Begeisterung von der Liebe des Erlösers und von dem höchsten Gesetze der Liebe sprachen. Wenn er ein

noch verfolgte Religion nicht annahm, so dachte er doch über den Unterschied zwischen dem Leben dieser Verfolgten und dem ihrer Verfolger nach und wurde vielleicht gerechter und milder in seinen Sitten. Später, als Männer wie Chrysostomus, Gregorius, Ambrosius ihre beredten Stimmen in den weiten Kirchen vernehmen ließen, eilte der Heide, welcher gewohnt war, sich durch den Reiz einer schönen Rede beherrschen zu lassen, mit den Christen in die öffentlichen Predigten; meistens mochte er vielleicht nur das, durch die Kunst erweckte, ästhetische Vergnügen empfunden haben und mischte seine Beifallsbezeugungen zu denen, womit die Gläubigen selbst ihre Redner überschütteten; aber dennoch darf man wohl annehmen, daß demselben ein geheimer Eindruck der moralischen und socialen Lehren des Evangeliums verblieb, wenn er von der allgemeinen Verbrüderung, von der Pflicht die Armen zu unterstützen, von der, jedem Menschen, ohne Unterschied des Standes, schuldigen Achtung, von der Heiligkeit und dem Glücke der christlichen Ehe sprechen hörte. Die Kirche zögerte nicht, die Macht dieser friedlichen Propaganda anzuerkennen; das zu Karthago versammelte vierte Concilium schrieb den Bischöfen vor, den Heiden nicht zu verbieten, den Predigten in den Kirchen beizuwohnen[11]). Derselbe Grund jedoch, der uns bestimmte, von unserem Gegenstande Alles das fern zu halten, was den Apologien angehört, welche auf den politischen Sieg des Christenthums folgten, muß uns auch hier bestimmen, nicht auf die Einzelnheiten des Einflusses der großen Kirchenredner einzugehen; er machte sich in einem Zeitalter geltend, in welchem die Träger der Macht der Verbreitung christlicher Gedanken keinen Widerstand mehr entgegensetzten.

§. 2.

Das Beispiel der Christen.

Der Einfluß der socialen Lehren des Christenthums wurde um so mächtiger, als die Prediger und die Apologeten in ihren Schilderungen des evangelischen Lebens der Wirklichkeit treu blieben. Sie schilderten nicht blos einen idealen Staat; die Sitten der christlichen Gesellschaft waren, besonders in den ersten Zeiten, übereinstimmend mit dem Bilde, welches sie davon entwarfen. Hier können wir uns auf das Zeugniß der Heiden selbst berufen. Der Anblick des Betragens der Christen weckte in der Welt die verschiedenartigsten Gefühle.

---

[11]) Conc. Carthag. 4. can. 84., Mansi, t. III. p. 958.

Bei den Einen war es eine geheime Eifersucht, welche den Haß noch vermehrte; Andere, kalte und frostige Seelen, unfähig die innersten Bewegungen der Seele zu verstehen, machten daraus den Gegenstand eines leichtfertigen Spottes; noch Andere, ernstere Gemüther, wunderten sich, daß Menschen, welche keine Weltweisen waren, so schwere Tugenden auszuüben im Stande waren; wiederum Andere endlich öffneten ihre ganze Seele den Strahlen der Liebe Jesu Christi und bekehrten sich zu ihm[1]). Von diesen Letzteren haben wir hier nicht zu reden; wir haben als Zeugen nur Diejenigen anzuführen, welche, obgleich sie Heiden verblieben, bei den Christen eine Liebe fanden, von welcher bis dahin die Welt kein Beispiel gesehen hatte[2]). Weiter oben führten wir die von Tertullian aufbewahrten heidnischen Worte an: „Sehet, wie sie sich lieben und wie sie bereit sind für einander zu sterben“[3]). Die Theilnahme, welche diese Menschen für einander haben, wenn irgend Einer von einem Unglück betroffen wird, ist etwas Unglaubliches, sagt der Satyriker Lucian; sie schonen Nichts, um demselben zu Hülfe zu eilen[4]). Zu derselben Zeit spricht Galenus, der berühmte Arzt, in einer Schrift über Plato, wovon nur diese Stelle erhalten ist, seine Verwunderung über das Leben der Schüler Jesu Christi aus: „Die meisten Menschen,“ sagt er, „unvermögend, die logische Beweisführung der Wahrheit zu verstehen, bedürfen der Belehrung durch Gleichnisse; so haben Die, welche man Christen nennt, ihren Glauben nur aus den Parabeln ihres Meisters geschöpft. Jedoch handeln sie zuweilen wie Diejenigen, welche der wahren Philosophie folgen. Wir Alle sind Zeugen davon, daß sie den Tod verachten können und daß sie, eines gewissen Schaamgefühls wegen, die fleischlichen Vergnügungen verabscheuen. Unter ihnen finden sich Männer und Frauen, die während ihres ganzen Lebens sich der ehelichen Verbindung enthalten; es giebt unter ihnen auch welche, die, in ihrem Eifer sich zu beherrschen und ehrbar zu leben, dahin gelangt sind, den wahren Philosophen in Nichts nachzustehen[5]). Wenn die Heiden die christlichen, frommen, ernsten, die Erziehung ihrer Söhne überwachenden Frauen sahen, riefen sie wie Libanius, wenn er von der Mutter des Chrysostomus spricht, aus: „Sehet,

[1]) Or. ad Graecos, dem Just. Mart. zugeschrieben, c. 1 u. folg. p. 1.

[2]) Epist. ad Diogn. c. 1. p. 233.

[3]) Apolog. c. 39. p. 121.

[4]) De morte Peregr. t. II. p. 567.

[5]) De sententiis politiae platonicae, in Abulfeda, Hist. anteislamica ed. Fleischer. Leipz. 1831. 4. p. 109.

welche Frauen sich unter den Christen befinden!“ [6]) Der Kaiser Julian warf ihnen ihre sittliche Reinheit und ihre Liebe als Bekehrungsmittel vor; in seinem Hasse gegen das Christenthum sah er darin nur Heuchelei, um die Menschen zu täuschen. Er klagte die Senatoren Antiochiens und ihre Frauen, welche den Armen ohne Unterschied des Cultus reiche Almosen gaben, des Atheismus an [7]) und bestätigte, auf diese Weise selbst, den Einfluß der christlichen Liebe. Justin hatte sich schon auf diese Erfahrung berufen, indem er erklärte, daß zu seiner Zeit viele Heiden ihre Sitten durch den Umgang mit Gliedern des Reiches Gottes geändert hatten [8]).

Das Beispiel des Todes der Christen war nicht minder wirksam als das ihres Lebens; es war das schönste Zeugniß, das sie ihren Verfolgern entgegenhielten, und folglich ein Hauptmittel der Verbreitung und des Einflusses. Bereit, sich Allem zu unterwerfen, was mit ihrem Glauben verträglich war, verweigerten sie den Gehorsam nur dann, wenn man sie aufforderte, Christum zu verläugnen; ohne jedoch im entferntesten durch Gewalt Widerstand zu leisten, protestirten sie nur dadurch, daß sie den Tod erduldeten. Sie gingen nicht als Fanatiker zur Richtstätte, welche von einem falschen Enthusiasmus ergriffen sind und die ihre Richter verfluchen; ruhig und entschlossen verließ sie die Liebe nicht; sie verziehen ihren Feinden und beteten für sie. Wir wollen nur ein Beispiel anführen. Unter dem Kaiser Maximin wurde ein Christ aus Paläſtina, mit Namen Paul, zum Tode verurtheilt; bevor er den Todesstreich erlitt, betete er mit lauter Stimme, in Gegenwart des Richters und des Volkes, es möge Gott gefallen, den Christen ein friedliches Dasein zu bereiten, die Heiden zum Glauben und zum Heile zu führen und dem Richter zu vergeben, welcher gegen ihn das Todesurtheil ausgesprochen hatte, so wie dem Henker, der ihn zum Tode bringen sollte; der Geschichtschreiber fügt hinzu, daß die ganze Versammlung Thränen vergoß und daß Paul bei seinem Tode von der Menge für unschuldig erklärt wurde [9]). Viele begriffen allerdings diese Beständigkeit der Märtyrer nicht und hielten die Christen für wahnsinnig. Was ist wohl unsinniger, sagte man, als den Tod einer unbedeutenden Handlung vorzuziehen, welche darin besteht, ein wenig Weihrauch auf

---

[6]) Chrysost. Ad viduam juniorem c. 2. t. I. p. 340.

[7]) Misopogon, in Opp. p. 98.

[8]) Apol. 1. c. 16. p. 53.

[9]) Euseb. De martyr. Palest. c. 8. p. 332.

einen Altar zu werfen[10]). Jedoch machte der Anblick eines Muthes, welcher selbst die Henker ermüdete, so wie die Betrachtung einer Liebe, welche ihnen verzieh, auf viele Gemüther einen tiefen Eindruck; viele Heiden wurden erst Christen, nachdem sie Märtyrer sterben sahen; Justin sagt, daß er namentlich dadurch zum Christenthum geführt worden sei[11]). Tertullian konnte ausrufen: „Unsere Zahl mehret sich jedesmal, wenn wir von euch hingemäht werden; das Blut der Christen ist die Saat der Kirche" [12]); und Ambrosius: „Die Sieger sind unsere Todten, die Besiegten unsere Verfolger" [13]). Die Kirchenväter hatten doppelt Recht, denn der Anblick des Todes der Märtyrer war selbst auf Diejenigen von Einfluß, welche er nicht bekehrte; Menschen, welche nicht ganz verhärtet waren, mußten sich fragen, woher den Christen die Kraft erwüchse, ihr Leben zu opfern und, was dem Geiste des Heidenthums noch entgegengesetzter war, woher die Kraft, ihr Rachegefühl gegen die Verfolger zu überwinden? Ohne diese Kraft in dem Glauben zu suchen, mußten sie wenigstens Diejenigen ehren, welche ein so glänzendes Zeugniß davon gaben und mußten sich unwillkührlich unter die Ueberlegenheit ihres Beispieles beugen.

§. 3.

Die Liebe der Christen gegen die Heiden.

Die Christen setzten endlich dem Hasse der Heiden die Liebe entgegen, welche sie gegen sie in den verschiedenen gesellschaftlichen Verhältnissen ausübten. Sie hielten an dem Grundsatze fest, alle Menschen zu lieben; in jedem vernünftigen Wesen mußten sie einen Bruder erkennen, der ihrer Achtung und ihres Wohlwollens würdig war und weder die religiösen Verschiedenheiten, noch der nationale Unterschied sollte für sie ein Grund des Widerwillens oder der Ausschließung sein. Ihre Liebe sollte selbst ihre Feinde umfassen, indem sie dieselben durch Vergebung und durch Wohlthaten zur Versöhnlichkeit aufforderte. Diesen Grundsätzen treu, üben die alten Christen die Liebe gegen die Heiden, welches auch die Verhältnisse sein mögen, in welchen sie zu denselben stehen. Die, welche in der alten Gesell-

[10]) Lactant. Div. instit. l. V. c. 19. t. I. p. 410.

[11]) Apol. II. c. 12. p. 96.

[12]) Apol. c. 50. p. 161. — Lactant. Div. instit. l. V. c. 13. t. I. p. 394.

[13]) Morte martyrum religio defensa, cumulata fides, ecclesia roborata est; vicerunt mortui, victi persecutores sunt. De excessu fratris sui Satyri l. II. §. 45. t. II. p. 1145.

schaft untergeordnete und verachtete Stellungen einnehmen, benutzen ihre, durch das Christenthum bewirkte, Freilassung nur dazu, sanfter gegen ihre heidnischen Oberen zu werden; durch die geheimnißvolle, aber unwiderstehliche Wirkung dieser Liebe führen sie dieselben, wenn auch nicht zum Glauben, doch zu edleren Gefühlen. Vor Allem müssen wir hier auf den Einfluß der Frauen hinweisen[1]). Die Kirche empfahl der christlichen Gattin eines Heiden die Sanftmuth, die Geduld, den Geist des Friedens, damit ihretwegen der Ehegatte nicht verleitet würde, Gott zu lästern, indem er das Christenthum verwünschte[2]). Allerdings wurde sie oft mißhandelt, selbst ihres Glaubens wegen entfernt; solche heidnische Ehegatten scheuten sich nicht, ihre Gattinnen dem heidnischen Gerichtshofe auszuliefern[3]). Jedoch kamen auch Fälle vor, wo die Demuth und die Güte der Frau die Gefühle des Mannes besänftigten, die Bande der Ehe befestigten und den Frieden in dem häuslichen Kreise walten ließen; zuweilen machte sich dieser Einfluß durch eine Mutter auf ihren Sohn, durch eine Tochter auf ihren Vater geltend. Wir haben einige Beispiele davon, welche den höchsten Schichten der römischen Gesellschaft angehören. Quintilius Marcellus, Consul mit Alexander Severus und Proconsul von Afrika, ließ seiner Frau, welche Christin gewesen war, ein Denkmal errichten, welches Zeugniß seiner Liebe für dieselbe und seiner Achtung für ihre Tugenden und ihren Glauben giebt; als Heide bediente er sich bei der Grabschrift nicht der christlichen Formen, wußte aber mit großem Zartgefühl die zu vermeiden, welche an das Heidenthum erinnern konnten[4]). Julia Mammäa, die Mutter des ebengenannten Kaisers, scheint die Religion Jesu Christi sehr begünstigt zu haben; Eusebius nennt sie eine außerordentlich fromme Frau. Sie ließ den Origines nach Antiochien kommen, um sich mit ihm über göttliche Dinge zu unterhalten[5]);

[1]) Vergl. Münter, Die Christin im heidnischen Hause. Kopenhagen 1828.

[2]) Const. apost. l. I. c. 10. p. 212.

[3]) Tertull. Apolog. c. 3. p. 15. — Cypr. ep. 18. p. 27. — Euseb. Hist. eccl. l. IV. c. 17. p. 137.

[4]) Pescennia Quotvultdeus | H. M. F. bonis natalibus | nata matronaliter | nupta uxor casta | mater pia ... | Marcellus | Procos ... sed et filiis et | filiabus nostris me vi | vo memoriam feci | omnibus esse peremnem. Diese Inschrift wurde in der Nähe von Karthago gefunden. Morcelli, Africa christiana. Brescia 1817. 4°. t. II. p. 91. Der Name Quotvultdeus ist ein christlicher Name. Man bemerke auch, daß die Formel Diis manibus fehlt.

[5]) Γυνὴ θεοσεβεστάτη. Euseb. Hist. eccles. l. VI. c. 21. p. 223.

es ist daher wahrscheinlich, daß sie dem Alexander Severus seine milderen Gefühle und Verfügungen in Bezug auf die Christen eingeflößt hat. Dem Zeugnisse des Lactantius zufolge waren Prisca, Gattin des Diocletian, und Valeria, seine Tochter, Christinnen[6]); ihnen hat man vielleicht die von diesem Kaiser zu Anfang seiner Regierung gegen die Christen bewiesene Duldung zu verdanken, indem eifrige Christen unter seiner Hausdienerschaft und in seiner Armee sich fanden[7]). Als er die Verfolgung verordnet hatte, fuhr einer seiner Beamten in Thrazien, Bassus, fort, sich in den Processen milder gegen die Angeklagten zu zeigen, weil seine Frau sich zu ihrem Glauben bekannte[8]). Es ist auch möglich, daß die christlichen Gefühle des Constantin dem Einflusse seiner Mutter Helena zuzuschreiben sind; da man die Zeit der Bekehrung dieser Fürstin nicht kennt, so darf man vielleicht vermuthen, daß sie schon während der Jugend des Constantin Christin gewesen sein mag.

Durch die Frauen drangen das Christenthum und sein mildernder Einfluß bis in die Häuser der heidnischen Hohenpriester. Zur Zeit des Julian gab es heidnische Priester, deren ganze Familien, die Dienstboten mit inbegriffen, christlich waren[9]). In den ersten Jahren des fünften Jahrhunderts waren die Kinder und Enkel des Hohenpriesters Albinus in Rom Christen. Hieronymus hoffte, daß Laeta, die fromme und wohlthätige Tochter dieses Dieners einer sterbenden Religion, ihn zur Annahme des Christenthums bestimmen werde[10]).

Von dem Augenblicke an, als das Christenthum seine Bekenner in den höchsten Ständen der Gesellschaft fand, wurden die christlichen Gefühle auch in dem Inneren der kaiserlichen Palläste selbst durch Hofdiener verbreitet. Der Kaiser Constantius Chlorus war von Christen umgeben, weil er auf ihre Treue mehr als auf die einer heidnischen Wache rechnete[11]). Um Diejenigen unter seinen

Spätere Schriftsteller behaupten, sie sei Christin gewesen. Oros. l. VII. c. 18. p. 508.

[6]) De morte persecut. c. 15. t. II. p. 201. Nach dem Martyrol. rom. p. 345 verehrte man zu Rom die Serena, Gattin des Diocletian, wovon jedoch die Geschichtsschreiber Nichts wissen.

[7]) Euseb. Hist. eccles. l. VIII. c. 1. p. 392.

[8]) Ruinart, Acta Mart. p. 414.

[9]) Sozom. Hist. eccles. l. 5. c. 16. p. 618.

[10]) Hieron. ep. 107. ann. 403. t. I. p. 677.

[11]) Theonas, Ep. ad Lucianum; in den Bibl. PP. Gallandii t. IV. p. 69.

Offizieren, Beamten und Richtern, welche Christen waren, auf die Probe zu stellen, gebot er ihnen eines Tages, zwischen dem Rücktritt zu dem Heidenthum und der Absetzung zu wählen; da die meisten unter ihnen für das Letztere sich erklärten, gab er ihnen ihre Aemter wieder und schickte die Anderen fort, indem er sagte, daß die, welche eines irdischen Vortheils wegen ihren Gott verrathen können, um so eher einen Menschen verrathen würden[12]). Unter den getreuen Offizieren befand sich jener Lucian, von welchem wir oben zu reden Gelegenheit hatten; durch das Beispiel seines Lebens führte er mehrere seiner Genossen dem Christenthum zu und trug dazu bei, dasselbe dem Kaiser ehrwürdig zu machen[13]).

Anderswo werden durch christliche Sklaven sanftere Gefühle geweckt. Ihre Selbstverläugnung, ihre Treue, ihre Liebe für die heidnischen Herren, bewirken bei Diesen dasselbe, was die christliche Gattin über den götzendienerischen Ehegatten vermochte. Obgleich der christliche Sklave oft von seinem Herren fortgejagt wurde[14]), so geschah es nicht minder häufig, daß dieser dem Einflusse des Betragens seines Dieners nicht widerstand. Innerlich frei, ohne Murren ihr hartes Loos ertragend und von dem Drange erfüllt, andere Seelen für das Heil zu gewinnen, benutzten die christlichen Sklaven ihre Stellung, um die Begriffe und die Tugenden des Evangelii zu verbreiten. In den großen Häusern, wo sie entweder Gewerbe trieben, oder das Amt von Erziehern verwalteten, unterhielten sie sich mit den Kindern und den Frauen, indem sie dieselben auf das Christenthum und auf das, aus demselben hervorgehende Glück aufmerksam machten, und ermahnten sie, den Vorschriften ihrer Lehrer kein Gehör zu schenken, wenn Diese ihnen das Heidenthum vortrugen oder ihnen das Beispiel eines unsittlichen Wandels gaben; wenn sie vor den Herren schwiegen, welche das Evangelium verachteten, so sprachen sie heimlich von der Pflicht der Gattin, keusch, bescheiden und sanft zu sein und von der der Kinder, frühzeitig dem Gesetze Gottes zu gehorchen. Indem sie auf solche Weise dazu beitrugen, daß in dem Hause friedlichere und reinere Sitten Eingang fanden, leisteten sie ihrem Herren wesentlichere Dienste, als die Sklaven seiner eigenen Religion[15]). Diese Thätigkeit des christlichen Sklaven entfaltete sich zuweilen in dem Pallaste des Kaisers selbst. Caracalla, der Sohn des Septimius

[12]) Euseb. Vita Const. l. I. c. 16. p. 415.
[13]) Theonas l. c.
[14]) Tertull. Apolog. c. 3. p. 15.
[15]) Orig. c. Cels. l. III. c. 55 sq. t. I. p. 484.

Severus, hatte eine christliche Amme[16]). Ausgezeichnete Männer der Kirche, welche durch ihr Wissen und ihre Beredtsamkeit glänzten, wurden durch Sklaven bekehrt; wir führen den Asterius, Bischof von Amasia an, welcher von einem Scythen, einem Sklaven eines Bewohners von Antiochien, in dem Christenthum unterrichtet wurde.

Vielleicht der schlagendste Widerspruch zwischen dem heidnischen und dem christlichen Leben war derjenige, welchen das Betragen der Bekenner beider Religionen den Unglücklichen und Armen gegenüber darbot. Wenn die Heiden über die Liebe erstaunten, welche die Christen gegen die Armen ihres Glaubens offenbarten, so war ihre Verwunderung noch viel größer, wenn sie sehen mußten, wie dieselbe Liebe von ihnen gegen Leute ausgeübt wurde, für welche die heidnische Gesellschaft nur Verachtung hatte, und welche sogar sehr häufig die Christen mit einem fanatischen Hasse verfolgten. Wenn arme Fremdlinge nach, von Christen bewohnten, Ortschaften kamen, so wurden sie als Brüder aufgenommen und behandelt, ohne daß nach ihrer Religion gefragt wurde. Pachomius, welcher in seiner Jugend unter Constantin gegen Maxentius gedient hatte, kam eines Tages in eine Stadt, wo er erstaunt war zu sehen, wie die Bewohner ausgehungerten Soldaten zu Hülfe eilten; er vernahm, daß es Leute seien, die eine besondere Religion hätten und Christen hießen. Begierig, eine Lehre kennen zu lernen, welche so viel Menschlichkeit einflößte, erkundigte er sich nach derselben und dies war der Anfang seiner Bekehrung[17]). Die Kinder der armen Heiden wurden unentgeltlich in die christlichen Schulen aufgenommen; in der von Edessa unterrichtete sie der Bischof Rabulas selbst, in den Wahrheiten des Evangelii. Bei der Vertheilung der Unterstützungen, gab man nicht Alles nur den Christen; die Heiden hatten einen bedeutenden Antheil an dem Almosen der Privatleute und der Kirchen[18]). Wir haben an einer anderen Stelle von den persischen Gefangenen gesprochen, welche von einem Bischofe losgekauft wurden, der deswegen seine heiligen Gefäße verkauft hatte. Die Liebe gegen die Heiden gab sich besonders während der, von der alten Welt so sehr gefürchteten Krankheiten kund. Die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte berichten, daß viele Heiden nach jenen, von körperlicher Zerrüttung

---

[16]) Tertull. Ad Scap. c. 4. p. 71.

[17]) Ribadeneira, Flos sanctorum Col. 1700 fol. t. I. p. 181.

[18]) „Non enim sufficimus et hominibus et Diis vestris mendicantibus opem ferre.“ Tertull. Apolog. c. 42. p. 135.

begleiteten Gemüthskrankheiten, welche in jener Zeit eines allgemeinen Unbehagens so häufig vorkamen, bekehrt wurden. Man schrieb dieselben dem Einflusse böser Dämonen zu, und um sie zu heilen nahm man seine Zuflucht zu den Zauberern und den Amuletten. Wenn man, nachdem ihre Formeln und ihre Talismane, welche um so unwirksamer waren, als jene Krankheiten ihren Sitz in der Seele hatten, vergeblich gebraucht worden waren, mit Christen zusammentraf, so sprachen diese von den wunderbaren Heilungen Jesu Christi, von dem eiteln Wesen der Götzenbilder und von dem Betruge der Geisterbeschwörer, wiesen die Kranken auf den Erlöser hin, welcher für die Menschen gestorben ist, und nur bei ihm fanden diese gestörten Geister ihren Frieden wieder. Die Heilungen von Krankheiten, gegen welche das Heidenthum keine Mittel hatte, erfüllten die Heiden mit Erstaunen und wurden von den Apologeten als mächtige Beweise der Wahrheit des Christenthums angeführt[19]). Diese christliche Lehre wurde auch verherrlicht durch das Betragen der Christen während großer Epidemien und während der häufigen Theurungen des dritten Jahrhunderts. Während der Pest in Karthago, gegen 250, verließen die Heiden die Stadt und die Kranken; die Christen pflegten diese Unglücklichen mit derselben Sorgfalt wie die Kranken ihres Glaubens[20]). Während einer Hungersnoth, welche, unter Maximin, Armenien verheerte, theilten die Christen Unterstützungen an die Armen aus, ohne nach dem Glaubensbekenntnisse zu fragen, so daß viele Heiden erkannten, daß nur die Christen ihr Mitleiden durch die That beweisen; sie erkundigten sich nach einer Religion, deren Schüler einer solchen uneigennützigen Selbstaufopferung fähig sind[21]). Der Kaiser Julian, welcher das Heidenthum wieder herstellte, bestätigt den Einfluß dieser christlichen Liebe, die sich an den heidnischen Armen offenbarte: „Diese gottlosen Galiläer," sagt er mit Bitterkeit, „ernähren nicht allein ihre Armen, sondern auch die unsrigen, indem sie dieselben zu ihren Liebesmahlen rufen; sie locken sie an, wie man die Kinder mit Kuchen an sich ziehet"[22]).

---

[19]) Just. Mart. Apol. 2. c. 6. p. 93. — Iren. Contra haer. l. II. c. 32. p. 166. — Tertull. Ad Scap. c. 2. p. 69. — Orig. c. Cels. l. III. c. 24. t. I. p. 461; er nennt diese Seelenzustände „Geistesabwesenheit". „*ἐκστάσεις καὶ μανίαι.*"

[20]) Pontius, Vita Cypr. §. 9. in Opp. p. CXXXIX.

[21]) Euseb. Hist. eccles. l. IX. c. 8. p. 357.

[22]) Ep. 49. p. 90. — Fragm. orat. in Opp. p. 557.

Unter den christlichen Kaisern schien diese Liebe gegen die Heiden zu erkalten; einzelne Stimmen fangen an, das angreifende Verfahren gegen die alten Verfolger nunmehr als Nothwendigkeit für die Kirche hinzustellen[23]). Man ergreift strenge Maßregeln, man spricht Todesurtheile aus, es giebt öffentliche Aufläufe gegen das Heidenthum, gegen seine Tempel, gegen seine Bekenner. Allein diese Irrthümer waren nicht mit den Vorschriften des Evangelii übereinstimmend; die alte Liebe fand noch beredte Dollmetscher in der Person der frommsten und berühmtesten Gelehrten der Kirche. Hilarius aus Poitiers ruft, an den Kaiser Constantius sich wendend, welcher die Heiden und die Rechtgläubigen zugleich verfolgte, aus: „Was Ihr durch Beraubung der Tempel, durch Güterconfiscationen und Strafausschreibungen gewonnen habt, das habt Ihr Gott auferlegt“[24]). Anderswo beklagt sich derselbe Bischof über das Unglück seines Zeitalters, in welchem man die Kirche Jesu Christi zu beschützen glaubt, indem man den Ehrgeiz und die Gewalt zu Hülfe ruft. Die Apostel hatten keine anderen Hülfsmittel als ihren Glauben und die Macht Gottes, und sie haben die Welt erobert, während jetzt die Kirche die Menschen durch Verbannung, Gefängnisse und Tod schrecket; sie verjagt die Priester, sie will den Glauben durch Gewalt aufdrängen[25]). **Athanasius**, welchen man den Vater der Orthodoxie nannte, spricht dieselben Gefühle aus: die, welche Gewalt brauchen und die Menschen zwingen, zeigen, daß sie nichts weniger als fromm sind; der Erlöser selbst begnügt sich, zu sagen: wenn Jemand mir nachfolgen **will**, so folge er mir nach; er drängt sich Niemandem auf; er klopft an die Thüren und tritt nur dann herein, wenn man ihm dieselben öffnet; die Wahrheit wird nur durch die Ueberzeugung verbreitet;

---

[23]) Z. B. Firmicus Maternus, in seinem Werke: De errore profan. religionum, dem Constantin gewidmet, zwischen 340—350. Er will, daß die Kaiser sich das Alte Testament zum Beispiel nehmen und führt besonders Deut. XIII. 6—10 an, um zu beweisen, daß das Heidenthum als ein „facinus“, als ein öffentliches Verbrechen bestraft werden müsse. Man weiß, daß im Jahr 353 Constantius die Todesstrafe gegen die, welche an den Opfern theilnahmen, verordnete.

[24]) „. . . Auro Reipublicae sanctum Dei oneras, et vel detracta templis vel publicata edictis, vel exacta poenis, Deo ingeris.“ Contra Constantium c. 10. p. 1245.

[25]) Contra Auxentium Mediol. c. 3 et 4. p. 1264. — Anderswo sagt er: „Deus cognitionem sui docuit potius, quam exigit.“ Ad Constantinum Aug. l. I. c. 6. p. 1221.

folglich ist die Furcht vor dem Kaiser keine Ueberzeugung; den Gegner durch Strafen einschüchtern heißt nicht, denselben bekehren[26]). Chrysostomus fordert ebenfalls, daß man Diejenigen, welche der Kirche nicht angehören, nur mit Sanftmuth behandle; daß man ihren Irrthum ertrage, ohne in Zorn zu gerathen; daß man sie durch die Allgewalt der Liebe zum Glauben zu führen versuche; wenn man den Weg der Strenge zu verfolgen fortfahren wird, so sieht seine liebende Seele mit Schrecken einem unversöhnlichen, über die ganze Welt sich verbreitenden Kriege entgegen[27]). Ohne diese Verwahrungen der Kirchenväter hätte man glauben können, daß der Geist der Kirche überall verdorben gewesen sei; die Gefühle der wahren Vertreter der christlichen Gesellschaft beweisen uns aber, daß, wenn Verfolgungen stattgefunden haben, sie nur solchen Männern zuzuschreiben sind, welche den irdischen Vortheil mit dem himmlischen vermengten; die Liebe war immer und ist noch heute das höchste Gesetz des Gottesreiches.

§. 4.

Antheil des Stoicismus an dem Einflusse der Liebe[1]).

Die Verbreitung der menschlicheren und sanfteren Gefühle durch Thatsachen, wie wir sie in dem vorliegenden Capitel dargestellt haben, mit anderen Worten, der Einfluß der Liebe auf die christliche Gesellschaft, fand sein Feld schon frühzeitig durch den Stoicismus vorbereitet. Man hat dieser Philosophie Alles zuschreiben wollen, wie man Alles auf das Christenthum zurückführen wollte; dies sind zwei äußerste Ansichten, gegen welche wir uns zu verwahren wünschen. Man muß jeder dieser Lehren ihr Recht widerfahren lassen; wir bemerken nur das Eine, daß man dem Christenthum einen weiteren Einfluß zuschreiben muß, als es mehrere Schriftsteller thun, die sich mit der Geschichte dieses Zeitabschnittes beschäftigt haben.

Der Stoicismus wurde in Rom günstiger aufgenommen als die anderen philosophischen Systeme. Der römische Genius, mehr prak-

---

26) Hist. Arianorum ad monachos §. 67. t. I. P. I. p. 303.

27) Hom. 29 in Matth. §. 3. t. VII. p. 346. „*Οὐ γὰρ δεῖ ἀναιρεῖν αἱρετικόν, ἐπεὶ πόλεμος ἄσπονδος εἰς τὴν οἰκουμένην ἔμελλεν εἰσάγεσθαι.*“ Hom. 46 in Matth. §. 1. p. 482.

1) M. s. Villemain „De la philosophie stoique et du christianisme dans le premier siècle de notre ère“; in den Nouv. Mél. Paris 1837. p. 273.

tisch als speculativ, hatte sich demselben, wegen seiner sittlichen Tragweite, zugewandt; die Männer, welche sich vor gänzlichem Verderben bewahrt hatten, hatten alle, diese stolze und freie Lehre, ergriffen. Unter den Tyrannen vertrug sich der römische Stolz sehr wohl mit einem System, welches ihn lehrte, sich über die äußeren Zufälligkeiten zu erheben, sich im Angesicht des Unglücks niemals schwach zu zeigen, Alles zu meiden, was die Seelenruhe, den köstlichsten Schatz des Weisen, stören konnte. Allein dieses System hatte keine wahre sittliche Grundlage, eben so wenig wie das des Plato oder des Aristoteles; der Stoiker konnte sich enthalten das Böse zu thun, aber er that deswegen noch nicht das Gute; er beherrschte sich hinlänglich, um seinem Nächsten keine Gewalt anzuthun, allein er vermochte nicht, sich für ihn aufzuopfern; er hatte, wie man es genannt hat, nur eine negative Tugend[2]). Denn, wenn er Alles zu vermeiden hatte, was die Seele beunruhigen kann, mußte er auch die Gefühle der Liebe, des Mitleidens, des Mitgefühles fliehen; wenn er sich niemals schwach zeigen durfte, durfte er noch weniger jemals eine Beleidigung vergeben, weil, im Sinne des Alterthums, die Nachsicht und das Vergessen der Beleidigungen Zeugnisse der Furcht waren; man kennt den Lehrsatz des Begründers dieser Sekte: „Weder Vergebung noch Almosen[3]).“ Der Stoicismus verkannte auf solche Weise die menschliche Natur, indem er die Rechte des Gefühlvermögens abläugnete; er machte seine Schüler gleichgültig für das Loos der Unglücklichen, der Armen, der Unterdrückten, der Sklaven; er begnügte sich, diesen zu sagen: „verachtet alle äußeren Zufälligkeiten, erhebt euch durch den Verstand über euere Stellung“. Das Christenthum, welches eine ähnliche Rede führte, ging einen Schritt weiter, der dem Stoicismus unmöglich war; es befahl denen, welche weniger unglücklich und nicht so arm waren, ihren Brüdern eine hülfreiche Hand zu reichen, ihnen durch die Liebe zu helfen. Der, von dem Stoicismus ertheilte Rath war ein Hohn; er konnte gewöhnlich nur von Denjenigen befolgt werden, welche das Glück in Stand setzte, von dem Elende dieses Lebens abzusehen; wenn es Ausnahmen gab, so bestätigen sie blos diese Regel. Eine Gemeinschaft von Stoikern wäre unmöglich gewesen; denn es fehlte dieser Philosophie ein Band, welches die Seelen zu vereinigen

[2]) Filon, Mémoire sur l'état moral et rel. de la soc. rom. (Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques. t. I. Gelehrte Ausländer, p. 814).

[3]) „*Ἐλεήμονάς τε μὴ εἶναι συγγνώμην τε ἔχειν μηδενί.*“ Diog. Laert. t. VII. c. 1. no. 64. t. II. p. 785.

im Stande war. Die Liebe war ihm unbekannt; sie würde schließlich, wie alle gesellschaftlichen Systeme des Alterthums nichts Anderes als eine vorübergehende Vereinigung von theilnahmlosen und selbstsüchtigen Menschen gebildet haben.

Dieses System konnte also nicht das neugestaltende Princip der Welt werden; es konnte weder den Einzelnen, noch die Gesellschaft umgestalten. Da es seinen Schülern weder die Demuth gegen sich selbst, noch die Liebe und die Ehrfurcht gegen alle Menschen vorschrieb, war es in sittlicher Beziehung eben so unfruchtbar als die anderen philosophischen Lehren des Alterthums. Viele Leute waren, der Theorie nach, Stoiker, erlaubten sich aber in der Praxis alle Laster; man tadelte an Anderen die Sittenlosigkeit und die Gemeinheiten, deren man sich, im Geheimen oder öffentlich, selbst schuldig machte; man gab sich das Ansehen, große Anstrengungen zu machen, die zu nichts führten; man glich, wie Plutarch sagt, jenen Kindern, welche in die Höhe springen, um sofort auf die Füße zurückzufallen [2]). Der Stoicismus war mit einem Worte eine Maske geworden, um nur desto besser das tiefe Sittenverderbniß zu verbergen. Während Juvenal, durch seine Satyren, diese heuchlerischen Weltweisen verfolgte [3]), gestand ein Schriftsteller derselben Zeit die Ohnmacht des stolzen Systems ein, welches sie zu bekennen sich das Ansehen gaben; überzeugt daß, um die Menschen neuzugestalten, es mehr als eines stolzen Willens bedarf, neckte er die Stoiker über die sittlichen Wunder, welche sie ihren Lehrsätzen zuschrieben, die, wenn man sie hörte, die wilden Thiere in Helden und Götter umgestalten sollten [4]).

Wir wollen jedoch den Dienst nicht verkennen, welchen der von ernsten Männern befolgte Stoicismus der Verbreitung und dem Einflusse des Evangelii zu leisten vermochte. Er war, so zu sagen, ein Erwachen des menschlichen Gewissens, um dieses dem neuen Lichte zugänglicher zu machen. Er erleichterte, wenn nicht die Fortschritte des Christenthums, wenigstens die Einwirkung der christlichen Ideen, durch die Strenge seiner Lehrsätze, durch seine Grundsätze, welchen zufolge man sich über die äußeren Dinge erheben und dem Schmerze und dem Elende die Ruhe einer starken Seele entgegenhalten soll,

[2]) Adversus stoicos, de communibus notionibus. c. 23. t. XIV. p. 32. — M. s. auch die ersten Capitel dieser Abhandlung und einige Capitel von: De stoicorum repugnantiis. t. XIII. p. 337 u. folg.

[3]) Satyr. 2 v. 64. 65. sat. 3. v. 116 u. f. p. 37. 44.

[4]) Fragm. de absurdis stoicorum opinionibus, dem Plutarch zugeschrieben. c. 4. t. XIII. p. 406.

durch seinen Begriff endlich von der inneren Freiheit, welche inmitten der Unterdrückung und des Despotismus besteht. Darin lag ein Aufschwung zum Spiritualismus, ein Streben nach einer Wiederherstellung der menschlichen Persönlichkeit, ein Vorgefühl des individuellen Werthes der Seele, und der Gerechtigkeit, welche die Grundlage der gesellschaftlichen Verhältnisse sein soll. Wir nehmen daher keinen Anstand zu sagen, daß der Stoicismus zur leichteren Annahme der menschlichen und das Gepräge der Liebe tragenden Ideen des Christenthums beitragen konnte. Die alten christlichen Apologeten haben dieses selbst anerkannt; besonders Justin der Märtyrer wußte die Vortrefflichkeit der sittlichen Lehrsätze dieser Philosophie zu würdigen [5]). Freilich scheint sich dieses Lob mehr auf einen schon umgestalteten Stoicismus, als auf die Lehre des Zeno und seiner ersten Anhänger zu beziehen; denn dieses System ist nicht immer dasselbe geblieben. Alle Geschichtschreiber staunten über den Unterschied zwischen dem ursprünglichen Stoicismus und dem des ersten und zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt. Von Seneca an, oder um sofort unsere Gedanken auszusprechen, von dem Aufenthalte des Paulus in Rom an, wurde dieses System zu reinen und schönen Formen erhoben [6]); man erkennt in demselben, und wir werden dies bald im Einzelnen sehen, Gefühle, welche der alten stoischen Tugend ganz fremd waren, das Mitleiden, die Hingebung und beinahe die Demuth. Woher kommt dieser Fortschritt, diese Milderung der Gedanken und der Gefühle? Ist dies eine Folge der natürlichen Entwickelung des Stoicismus? Dieses Wohlwollen, diese Menschlichkeit, dieses Mitgefühl für das Elend, diese Anstrengungen, um zur Achtung des Einzelnen zu gelangen und um das natürliche Recht auf die gesellschaftlichen Fragen anzuwenden, alle diese neuen Erscheinungen, welche wir in den Systemen der Moralisten wie in ihren Gesetzen bemerken, waren sie das vernunftgemäße Erzeugniß des reinen Stoicismus? „Man müßte, sagt Troplong, aller Wahrscheinlichkeit Gewalt authun, einer einfachen Entwickelung der stoischen Philosophie, einem einfachen Fortschritte zur Reife, solche, für dieselbe ganz neue Grundsätze zuschreiben zu wollen" [7]). Nein! wir erklären diesen Fortschritt nur

---

[5]) *„Καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν Στοικῶν δὲ δογμάτων, ἐπειδή κἂν τὸν ἠθικὸν λόγον κόσμιοι γεγόνασιν ... διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου ...“* Apol. 2. c. 8. p. 94.

[6]) Troplong, De l'influence du christ. sur le droit civil des Romains p. 54. — Villemain a. a. O. S. 274.

[7]) Troplong p. 83. — Villemain p. 274.

durch einen Einfluß, unter welchem die Menschen, ohne es zu wissen, standen. Man findet zuweilen auf felsigem und unfruchtbarem Erdreich liebliche, fremde, an mildere Erdstriche gewöhnte Blumen; man fragt sich erstaunt, woher sie kommen, und man erkennt, daß der Same derselben aus der Ferne durch einen, über ihren ursprünglichen Boden gehenden Wind herbeigetragen worden ist. So verhält es sich mit den sanfteren Gefühlen, welche man inmitten der Hartherzigkeit des Heidenthums sich entwickeln sieht. Der nationale und philosophische Stolz vieler aufgeklärter Römer widerstrebte einer unpartheiischen Prüfung einer, von unbedeutenden und verachteten Ständen angehörenden Männern verkündeten und ausgeübten Lehre. Jedoch verbreiteten sich nach und nach die christlichen Grundsätze und besonders die moralischen Begriffe; in dem Herzen des geradsinnigen Menschen ist Etwas vorhanden, was einer zu allen Opfern bereitwilligen Liebe nicht widersteht. Die Philosophen, indem sie unter dem Einflusse der neuen Gedanken standen, glaubten ohne Zweifel nichts Anderes zu thun, als Folgerungen aus den, vom Stoicismus gegebenen Wahrheiten zu ziehen; sie standen unter der Einwirkung eines geheimnißvollen Hauches, ohne sich klar zu werden, woher derselbe kam. Als der Keim der Liebe aber einmal in ihre Herzen gesenkt war, entwickelte sich derselbe, ohne daß sie es wußten; brachte Früchte, welche das Alterthum nie erwartet hätte und wie ein Schriftsteller, dessen Worte anzuführen wir uns glücklich schätzen, sagt: „Die heidnische Welt, hartherzig und verdorben, wurde unmerklich zur Menschlichkeit bekehrt, bevor sie der Religion zugeführt ward"*). Wir wollen versuchen, die Spuren dieses christlichen Einflusses nachzuweisen, zuerst in der Milderung der Gedanken und der Gefühle der Philosophen des Heidenthums, und sodann in der Milderung der Einrichtungen und der Gesetze. Man wird mit uns staunen, wenn man sieht, wie die Moralisten, die, früherhin verachteten Menschen von einem ganz anderen Standpunkte aus, ansahen, als die alten und wahren Vertreter der heidnischen Civilisation; wie in der bürgerlichen Gesetzgebung sich ein Geist verbreitet, den der alte Staat nicht kannte, und welcher ihn von Grund aus zerstören mußte.

*) Villemain a. a. O. S. 277.

Drittes Capitel.

Milderung der Gedanken und der Gefühle bei den heidnischen Philosophen.

§. 1.

Seneca.

Seneca ist der erste römische Philosoph, bei welchem sich Elemente vorfinden, welche der Weisheit und der Sittenlehre des Alterthums fremd waren. Wenige haben das Vorhandensein dieser Elemente bestritten, allein man hat dieselben aus verschiedenen Quellen abgeleitet. Versuchen wir, bevor wir uns aussprechen, sie zu vereinigen und das menschliche und wohlwollende System dieses berühmten Moralisten in seinen wesentlichsten Zügen zu schildern, ohne jedoch das zu übersehen, was einen gewissen Schatten darüber werfen kann. Wie die Stoiker, und im Allgemeinen alle alten Philosophen, so beginnt auch Seneca, in seinen Betrachtungen über den Menschen und dessen Bestimmung, damit, zu untersuchen, worin das Glück, als höchstes Gut, bestehe. Glücklich leben heißt unsrer Natur, als vernünftige Wesen, gemäß leben, welche mit einer Seele begabt sind, die edler als der Körper ist, welchen sie bewohnt[1]). Diese Natur erheischt, daß die Seele sich über die irdischen Zufälligkeiten erhebe, daß sie den Leidenschaften und heftigen Gemüthsbewegungen widerstehe, um bei allem Wechsel des Glückes unerschütterlich bleiben zu können; die Tugend besteht darin, zu dieser Seelenruhe zu gelangen, und der Besitz derselben ist das Glück, das „glückliche Leben"[2]). Die Tugend sucht folglich Dasjenige auf, was gut ist; da nun Nichts gut ist, was nicht ehrbar ist, so ist daher das Ehrbare[3]) das, mit der Vernunft, so wie mit der höheren Natur des Menschen Uebereinstimmende. Man lernt dasselbe durch die Erfahrung und durch den Vergleich kennen; Dasjenige, dessen man sich bedienen kann, um etwas Böses zu thun, ist nicht an und für sich ein Gut, so z. B. die Reichthümer, der Adel, die körperliche Kraft. Das Gute liegt folglich in der Seele; man kann sagen, daß die Tugend selbst das Gute ist, denn es ist nur ein kleiner Unterschied zwischen dem ernst-

[1]) De vita beata. c. 3. t. II. p. 81.
[2]) L. c. c. 4. p. 82. — De tranquill. animi. t. I. p. 241.
[3]) Ep. 71. t. III. p. 227.

lichen Suchen des Glückes durch die Tugend und dem Gefühle glücklich zu sein[4]). Wir werden weiter unten sehen, daß eine solche Tugend nicht die verneinende und selbstsüchtige Tugend des alten Stoicismus ist, sondern daß sie thätig und uneigennützig sein soll. Bevor wir dieses nachweisen, beeilen wir uns, auf einen anderen Unterschied zwischen Seneca und den früheren Stoikern aufmerksam zu machen. Diese lehren, daß die Tugend, das höchste Gut, das Glück, mit einem Worte, daß das Lebensziel vollständig erreicht werden kann, wenn immerhin der Mensch seiner Natur folgt, eine Aufgabe, deren Lösung ihnen nicht unmöglich erscheint. Seneca glaubt ebenfalls, daß dieser Zweck nicht außer den Grenzen menschlicher Kräfte liege, jedoch weiß er, daß Keiner denselben erreicht, wegen der „Allen" gemeinschaftlichen „Thorheit"[5]). Er hat selbst Das, was man das Bewußtsein der Sünde nennen könnte; er weiß, daß Keiner rein genug ist, um sich vor dem eigenen Richterstuhl freisprechen zu können, und daß, wenn man sich untersteht, sich für unschuldig zu erklären, man bald durch das eigene Gewissen Lügen gestraft wird[6]). Daraus folgt nun, daß er einen nicht zu hohen Maßstab an den Menschen legt; er fordert nichts Unmögliches von ihm. Der Mensch kann im Guten Fortschritte machen, so weit die Schwachheit und die Hinfälligkeit seiner Natur es ihm erlauben; keine Tugend jedoch kann zur Vollkommenheit gelangen[7]). Man könnte vielleicht sagen, daß er in diesem Gedanken nur einen leichten Trost sucht, wenn er sieht, daß seine Anstrengungen, tugendhaft zu sein, nicht gelingen; indeß beweist das auch, daß sein stoischer Stolz wankend gemacht ist und daß er in dem menschlichen Herzen selbst ein Hinderniß erblickt, welches ihm bei der Verwirklichung des Glückes im Wege steht, nach welchem er sich sehnt; wir werden bald sehen, wie dieser Umstand ihn zur Nachsicht stimmt. Er fühlt folglich auch, daß es, um den Menschen zur Tugend zu bewegen, eines anderen Hebels, als der größten Anstrengung der Kraft des freien Willens bedarf; wenn nicht, warum sollte er sich so oft auf das Gesetz Gottes, auf die Vorsehung, auf Das, was in dem Menschen göttlich ist, berufen? Aus Ehrfurcht, aus Dankbarkeit gegen Gott,

---

[4]) Ep. 120. t. IV. p. 119.

[5]) Ep. 41. t. III. p. 121.

[6]) „Nemo, inquam, invenitur qui se possit absolvere; et innocentem quisque se dicit, respiciens testem, non conscientiam." De ira l. I. c. 14. t. I. p. 18.

[7]) De benef. l. I. c. 1. t. II. p. 127. — ep. 57. t. III. p. 165.

welcher die guten Menschen, wie ein Vater seine Kinder liebt, sollen wir Demselben zu gefallen suchen[8]). Seneca glaubt an die göttliche Vorsehung, die überall thätig und welcher nichts verborgen ist, selbst unsere innersten Gedanken nicht[9]).

Wenn Einige des Uebels wegen daran zweifeln, von welchem die Guten wie die Bösen heimgesucht werden, so erinnert er sie daran, daß Das, was den Guten widerfährt, an und für sich kein Uebel sein kann, daß Gott, welcher sie liebt, sie nicht unglücklich machen kann, daß die Leiden Prüfungen sind, um sie zu üben, ähnlich den Strafen, durch welche ein Vater seine Söhne bessert[10]).

Der Begriff, welchen er von Gott selbst hat, ist noch sehr dunkel und unbestimmt. Er erkannte den verderblichen Einfluß des Heidenthums an, so wie die Falschheit der unsittlichen und ohnmächtigen Götter[11]); er weiß selbst, daß der Gott der Stoiker ungenügend ist, weil, sagt er, Derselbe weder Herz noch Kopf hat[12]), d. h. eine kalte Abstraction ist, des Verständnisses und der Nachsicht entbehrend, welche das Leben ausmachen; er spricht öfter von Gott, als von den Göttern, er fühlt, daß dieser Gott uns nahe, in uns ist, daß er nicht in den Tempeln, bei den Götzenbildern zu suchen sei, daß er keiner Ceremonien bedarf, welche den Menschen zum Aberglauben führen, und daß der reinste Cultus darin besteht, an denselben zu glauben und ihm durch Wohlthun nachzuahmen[13]). Hinsichtlich der eigentlichen natürlichen Beschaffenheit dieses Gottes schwankt er jedoch zwischen verschiedenen Ansichten. Obgleich nun diese Vorstellungen dunkel sind und er den wahren Christenglauben noch nicht hat, so sind wir doch weit davon entfernt zu behaupten, Seneca sei Atheist gewesen[14]); der Heide Seneca hatte vielleicht ein lebendigeres und tieferes Gefühl

---

8) De provid. c. 2. t. I. p. 223.

9) Ep. 83. t. III. p. 302.

10) De provid. c. 1. t. I. p. 221.

11) Quibus nihil aliud actum est, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent. De vita beata, c. 26. t. II. p. 108. M. s. auch die Stellen des Buches: De superstitione, welche in dem Werke: Civitas Dei von Augustin aufbewahrt sind. Einige Schriftsteller denken, daß dieses Buch nicht von Seneca sei; jedoch der Geist und die Sprache sind ihm eigen.

12) Est aliquid in eo stoici dei, jam video, nec cor, nec caput habet. (Apocolokyntosis c. 8. ed. Pankouke t. II. p. 314.).

13) Ep. 41 u. 95. t. III. p. 119. 424.

14) M. s. den Artikel von H. J. Simon, über Seneca, in dem Werke: Liberté de penser 1848. liv. 12. p. 506.

von Gott, als der oder jener in der christlichen Kirche geborene Philosoph, welcher sich dennoch mit ontologischen Abstractionen begnügt.

Wie unsicher auch Seneca's Begriff von Gott sein mag, so sucht er doch die Menschheit und die Menschen immer wieder auf Gott zurückzuführen. Schon Cicero hatte unbestimmt von einem über das irdische Vaterland erhabenen Staate gesprochen, Seneca verbreitet über diesen Begriff ein helleres Licht; dieser beherrscht seine ganze Sittenlehre. Der alte Begriff des Staates wird erweitert, er umfaßt mit seinem Geiste zwei Republiken. Davon ist die Eine wahrhaft groß, öffentlich und allgemein; sie schließt Götter und Menschen in sich; in derselben nehmen wir keine Rücksicht auf diesen oder jenen Punkt der Erde, durch den vollständigen Lauf der Sonne messen wir die Grenzen unseres Staates. Die Andere ist die Republik, an welche das Loos unserer Geburt uns fesselt[15]). Alle Menschen gehören zu der ersteren, denn alle stammen auf gleiche Weise von Gott ab und sind die Gegenstände seiner Vorsehung[16]). Dieses Ursprungs wegen sind alle Menschen gleich; Seneca legt großen Nachdruck auf diesen Grundsatz, welcher bei ihm von der Persönlichkeit, von der Abhängigkeit des Werthes eines Menschen von seiner äußeren Stellung sich frei zu machen anfängt. Ihm erscheint die Standesverschiedenheit als eine Frucht des Stolzes und der Gewalt: „Was heißen denn in der That die Worte: römischer Ritter, Sklave, Freigelassener? Namen sind es, welche der Ehrgeiz oder eine verletzende Unterscheidungssucht geschaffen haben"[17]). Reichthum und Armuth sind nur äußere Thatsachen; ersterer gereicht nicht zum Ruhme, letztere ist weder ein Unglück noch eine Schande[18]). Alle Menschen sind im Stande, die Tugend auszuüben; „die Tugend schließt Keinen aus; sie öffnet ihre Arme allen Menschen, sie nimmt sie Alle auf, sie ruft sie Alle, Freie, Freigelassene, Sklaven, Könige, Verbannte; sie wählt nicht aus Vorliebe das Geschlecht und das Glück; sie begnügt sich mit dem nackten Menschen"[19]). Nur der tugendhafte Mensch ist adelig; er allein ist wahrhaft reich und frei[20]). „Keiner ist vornehmer als der Andere, wenn er nicht geistreicher oder

[15]) De otio sapientis c. 31. t. II. p. 116. — Wir bedienen uns im Allgemeinen der Uebersetzung von Durozoir, Sammlung von Pankouke.

[16]) Ep. 44. t. III. p. 125.

[17]) Ep. 31. t. III. p. 101.

[18]) Consol. ad Helviam c. 11 u. 13. t. I. p. 130. 133.

[19]) De benef. t. III. c. 18. t. II. p. 187.

[20]) Consol. ad Helviam c. 12. t. I. p. 130.

tugendhafter ist. Diejenigen, welche in ihren Vorhöfen die Bilder ihrer Vorfahren aufhängen und an dem Eingange ihrer Wohnungen eine lange Reihe von Namen anbringen, welche mit und unter einander durch die Zweige eines Stammbaumes verbunden sind, werden dadurch bekannt, aber nicht adelig. Der gemeinschaftliche Vater ist die Welt. Auf glänzenden oder dunkeln Stufen erhebt sich Jeder zu diesem ersten Ursprung. Verachte keinen Menschen, obgleich er einen gemeinen Namen habe und vom Glück wenig begünstigt sei. Obgleich du in deinem Stammbaum nur Freigelassene, oder Sklaven, oder Fremde finden mögest, erhebe kühn deine Seele, und Alles, was zwischen ihnen und dir Verächtliches sein möge, überspringe es mit einem Satze: am Ende findest du den höchsten Adel" [21]). Der Mensch ist folglich eine „heilige Sache", welche Keiner verachten und die Keiner zu mißbrauchen berechtigt ist, gleich wie der Herr es mit dem Sklaven, wie das Volk es mit den Gladiatoren, der Tyrann es mit seinen Unterthanen macht [22]). Seneca fordert diese Achtung der menschlichen Persönlichkeit, nicht um den Stolz des Einzelnen anzustacheln, wohl aber um das gesellschaftliche Band fester zu schließen, indem er der Gesellschaft eine sicherere Unterlage giebt. Aus einer gemeinsamen Quelle hervorgegangen und von Natur gleich, haben die Menschen unter sich eine geistige Verwandtschaft; sie sind Alle Mitbürger in „dem großen Staate" [23]). Der Einzelne, für die Gesellschaft bestimmt, Glied eines großen Körpers, soll sich dem Wohl Aller ohne Unterschied widmen; „die Natur hat uns als gesellige Wesen geschaffen, wir sind für das allgemeine Wohl geboren" [24]). Dies ist ein großer Fortschritt der alten Theorie gegenüber, nach welcher der Bürger keine anderen Verpflichtungen als gegen den Staat hatte; in den Augen Seneca's hat der Mensch Pflichten gegen die Menschen, welche Seinesgleichen sind und mit welchen er in Gesellschaft lebt. Diese Gesellschaft in ihrer vollkommenen Gestaltung, ist in dem römischen Staate nicht verwirklicht; sie hat nicht als einzige Gesetze die römischen; über dem geschriebenen

---

[21]) De benef. l. III. c. 28. t. II. p. 194.

[22]) Ep. 95. t. III. p. 419.

[23]) De ira, l. II. c. 31. t. I. p. 57.

[24]) Hominem, sociale animal, communi bono genitum videri volumus. De Clem. l. I. c. 3. t. II. p. 7. — Das „sociale animal" hat eine andere Bedeutung als das *Ζῶον πολιτικόν* des Aristoteles. — Ep. 95. t. III. p. 424.

Rechte steht ein natürliches Recht, ein „Menschenrecht", vor welchem alle Menschen gleich sind[25].

In dieser Gesellschaft, in welcher jedes Glied „heilig" ist, d. h. der Achtung würdig und unantastbar, erhält die Frau eine würdigere Rolle, als in der heidnischen alten Welt. Seneca fühlt tief die Tugenden der Frau; er offenbart dieses Gefühl durch seine kindliche Ehrfurcht gegen seine Mutter Helvia; in dem Bilde, welches er von dieser edeln römischen Matrone entworfen hat, spricht er, mit eben so großer Frömmigkeit als Zartgefühl, Gedanken aus, welche man in dem Heidenthum zu finden nicht gewöhnt war; es ist so zu sagen ein Vorgefühl, eine Ahnung, der christlichen Frau und Mutter[26]. Dieselbe Achtung vor der menschlichen Natur bestimmt ihn, zu fordern, daß die Milde in die Familie dringe, um an die Stelle der harten väterlichen Macht zu treten[27]; ernstlich tadelt er die Uebergriffe, welche die Väter, unter dem Schutze des Gesetzes, verüben konnten[28]. Er sieht voraus, daß die Milde, indem sie den Frieden und das Glück in jedem Hause herrschen läßt, den Frieden und das Glück des Staates, der Gesellschaft begründen wird. Die Eintracht, die gegenseitige Nachsicht, sind die Bedingungen des gesellschaftlichen Bestandes[29]; die Menschen bedürfen der eine des anderen, sie sind berufen, sich zu helfen[30], mit einem Worte, sie sind sich die Liebe schuldig. Von Natur an ist man zu dieser Liebe geneigt; sie wird durch das Bewußtsein der ursprünglichen Verwandtschaft allen Menschen eingeflößt. Jeder muß für den Nutzen seines Nächsten besorgt sein; „laßt uns diese Regel im Herzen und auf den Lippen führen: ich bin Mensch und Nichts, was den Menschen betrifft, sei mir fremd"[31]. Diese Liebe ist nicht ein unfruchtbares Gefühl, sie offenbart sich durch die That. Bei Dem, welcher die höchste Macht besitzt, zeigt sie sich durch die Milde und wird so eine königliche Tugend, eine Nachahmung Gottes, der beste Schutz der Könige[32]. Bei den

---

[25]) „Jus humanum." De benef. l. III. c. 18. t. II. p. 187. „Aequi bonique natura". De clem. l. I. c. 18. t. II. p. 25.

[26]) Consol. ad Helviam, t. I. p. 113.

[27]) De clem. l. I. c. 5. t. II. p. 10.

[28]) O. c. c. 14. p. 22.

[29]) De ira, l. I. c. 5. l. II. c. 31. t. I. p. 9. 57.

[30]) O. c. l. I. c. 5. p. 9.

[31]) Ep. 95. t. III. p. 424.

[32]) M. s. die ganze, schöne Abhandlung De clementia, an Nero gerichtet t. II. p. 2 u. f.

Menschen jedes andern Standes offenbart sie sich durch die Wohlthätigkeit gegen die Unglücklichen. Es ist wahr, Seneca sagt den Armen, daß sie sich im Geiste über die Armuth hinwegsetzen sollen[33]); er spricht von den philosophischen Vorzügen der Armuth, er glaubt, daß der Weise an Nichts Mangel leiden kann, daß der Zufriedene die Armuth eher als ein Gut, wie als ein Uebel betrachten müsse[34]) und man wird vielleicht denken, daß es ihm ein Leichtes gewesen sei, so zu reden, ihm, der so bedeutende Reichthümer besaß, daß dieselben für seine Gegner ein Grund der Anklage waren[35]), aber er hat sich gerechtfertigt, indem er behauptet, daß die Reichthümer kein Hinderniß für die Philosophie sind, wenn sie nur nicht mit Blut befleckt, noch durch Ungerechtigkeit oder durch schmutzigen Geiz erlangt werden[36]). Er hat noch mehr gethan; dieser Rechtfertigung des Vermögens fügte er die weisesten Rathschläge über den besten Gebrauch, den man von demselben zu machen hat, bei. Der Reiche, wenn er des Besitzes seiner Güter würdig sein will, muß die Wohlthätigkeit ausüben, allerdings mit Weisheit, damit sie nicht eine unnütze und verderbliche Verschwendung werde, aber ohne einen Unterschied zu machen: „Er soll sowohl achtbaren Leuten, als Solchen, die er dazu machen kann, geben“[37]). Seneca selbst lebte nach diesem Grundsatze; Juvenal, welcher die Lobsprüche nicht mit Uebermaß ertheilte, lobte seine Bereitwilligkeit, seinen unglücklichen Freunden zu helfen[38]).

Diese Wohlthätigkeit ist eine Nachahmung Gottes; zu jeder Stunde überschüttet uns Gott mit Wohlthaten, er ertheilt sie ohne Bevorzugung den Bösen wie den Guten; Denjenigen, welche an seiner Vorsehung zweifeln, wie Denjenigen, die auf sie vertrauen; „er läßt die Sonne für die Verbrecher aufgehen, und das Meer ist den Seeräubern offen[39]); wie gute Eltern, welche über die Beleidigungen ihrer kleinen Kinder lächeln, hören die Götter nicht auf, mit ihren Wohlthaten Diejenigen zu erdrücken, welche an ihrem Dasein zweifeln; zu rechter Zeit gießen sie den Regen auf die Erde; durch die Winde

[33]) De provid. c. 6. t. I. p. 237.
[34]) Ep. 2. t. III. p. 6.
[35]) Juven. sat. 10. v. 16. p. 112. — Dio Cassius l. 61. c. 10. t. II. p. 231. — Tacit. Ann. l. XIV. c. 52 u. f. t. II. p. 190.
[36]) De vita beata c. 23. t. II. p. 102.
[37]) L. c. p. 103.
[38]) Sat. 5. v. 108 u. f. p. 60.
[39]) De benef. l. IV. c. 26. t. II. p. 227. — M. vergl. Matth. V, 45.

setzen sie die Meere in Bewegung, durch den regelmäßigen Lauf der Gestirne bezeichnen sie den Verlauf der Stunden; sie mildern den Winter und den Sommer durch die Wiederkehr der sanften Winde, friedlich und den Menschen gewogen, dulden sie die Irrthümer der Geister, die sich von ihnen entfernen" [40]).

Um Gott nachzuahmen, darf daher die Liebe der Menschen es nicht bei dem Gefühle bewenden lassen; man muß dem Schiffbrüchigen die Hand reichen, dem verirrten Reisenden den Weg zeigen, sein Brod mit Dem theilen, welcher Hunger hat [41]). Bis zum letzten Augenblicke des Lebens muß man thätig sein, für das öffentliche Wohl arbeiten, und Jedem insbesondere behülflich sein; man muß dem Freunde wie dem Unbekannten Gutes thun, dem freien Menschen wie dem Sklaven; mit zarter Hand muß man selbst den Feinden helfen [42]). Wie Gott, welcher uns seine Wohlthaten zufließen läßt, ohne zu warten, bis er von unserer Seite einen Nutzen davon habe — denn was könnten wir dafür geben — so sollen auch wir die Wohlthätigkeit ausüben, ohne zu zögern, ohne zu fragen, ob die Unterstützung nicht durch einen schlechten Gebrauch verloren sein dürfte, und besonders ohne zu sehen, ob ein Vortheil für uns daraus erwachsen könnte; selbst die Undankbarkeit darf uns nicht entmuthigen [43]). Das Wichtigste bei der Wohlthat liegt nicht in Dem, was dem Armen gegeben wird, sondern in der Absicht, in dem Wunsche zu helfen, in dem Wohlwollen, welches man beweist; ein Almosen, welches einem Armen mit Verachtung oder Hartherzigkeit hingeworfen wird, ist keine wahre Wohlthat [44]). Endlich muß man ohne Aufsehen zu erregen, geben; ohne Diejenigen zu demüthigen, welche die Unterstützung erhalten: „Die Wohlthaten, welche der Schwachheit, der Armuth zu Hülfe kommen, oder welche der Schande vorbeugen, müssen im Stillen geschehen und nur Denjenigen bekannt werden, Denen sie nützen können. Zuweilen ist selbst eine gewisse Schlauheit gegen Diejenigen erlaubt, welchen man hilft; die Hülfe muß ihnen zufließen, ohne daß sie die

---

40) De benef. l. VII. c. 31. t. II. p. 335.

41) Ep. 95. t. III. p. 424.

42) „Etiam ignotis succurrere" . . . De ira l. I. c. 5. t. I. p. 9. — „Usque ad ultimum vitae finem in actu erimus, non desinemus communi bono operam dare, adjuvare singulos, opem ferre etiam inimicis, miti manu." De otio sap. c. 28. t. II. p. 114. „Ubicunque homo est, ibi beneficio locus est." De vita beata c. 24. t. II. p. 103.

43) De benef. l. VII. c. 31. t. II. p. 335.

44) „Non est beneficium, nisi quod a bona voluntate proficiscitur." De benef. l. VI. c. 9. t. II. p. 279; l. I. c. 6; l. II. c. 4. p. 134. 146.

Hand des Wohlthäters kennen"[45]). Diese thätige, allgemeine, uneigennützige Wohlthätigkeit kann von Jedem ausgeübt werden, selbst von Denjenigen, welche das Recht des Alterthums unter die Macht eines Herrn stellte, und welchen dasselbe die Fähigkeit nahm, mehr als ihre Pflicht zu thun, d. h. den Kindern und den Sklaven[46]).

Aus einer Stelle des Seneca könnte man folgern, daß er das Mitleiden, die Barmherzigkeit gegen die Unglücklichen und die Betrübten mißbilligt, als eine Krankheit oder als eine Schwäche der Seele[47]); man würde ihm jedoch Unrecht thun, wenn man bei diesem Gedanken verweilen wollte; als Stoiker fordert er, daß man den heftigen Gemüthsbewegungen, den instinktartigen Regungen, welche sowohl durch das falsche, als durch das wahre Elend wach werden, widerstehe; er tadelt nicht das Mitgefühl, wenn nur die Seele ruhig und ihrer selbst mächtig bleibt; was er Barmherzigkeit nennt, würden wir eine falsche Sentimentalität nennen, die durch den äußeren Anschein des Unglückes leicht erregt werden kann, weinend und klagend über das traurige Loos eines, mit Recht verurtheilten Verbrechers, aber nichts thuend, um die Schmerzen zu mildern, über welche sie weint. Folgende schöne Stelle erklärt den Gedanken Seneca's in dieser Beziehung: „Der Weise wird die Thränen seiner Mitmenschen trocknen, allein er wird die seinigen nicht damit vermengen. Er wird dem Schiffbrüchigen die Hand reichen, den Verbannten Gastfreundschaft gewähren, und Hülfe den Armen; nicht jenes demüthigende Almosen, wodurch Diejenigen, welche sich den Schein der Theilnahme geben, die Unglücklichen, indem sie dieselben unterstützen, entehren und zurückstoßen, deren Annäherung sie zu fürchten scheinen, sondern was der Mensch seinem Mitmenschen von dem gemeinschaftlichen Vatergute der Menschheit geben soll. Er wird den Sohn den Thränen der Mutter zurückgeben, er wird seine Fesseln lösen, er wird ihn von dem Kampfplatze reißen, er wird selbst die Schuldigen begraben, und alle diese Dinge wird er mit Ruhe vollbringen, ohne seine Gesichtszüge zu ändern. So wird der Weise nicht barmherzig, wohl aber hülfreich sein; er wird Dienste leisten, weil er dazu geboren ist, seinem Nächsten zu helfen, zu dem öffentlichen Wohl beizutragen und Jedem einen Antheil daran zu verschaffen; er wird selbst gegen die Bösen seine Güte kundgeben, wenn er ihnen Vorwürfe macht und sie zu bessern

---

[45]) De benef. l. II. c. 9. p. 150. — M. vergl. Matth. VI, 3.

[46]) Ebendas. l. III. c. 18 u. f. c. 29 u. f. p. 187. 195.

[47]) De clem. l. II. c. 5. t. II. p. 39.

sich bemüht; er wird jedoch eine größere Freude daran finden, Denjenigen zu helfen, welche Schmerz und Widerwärtigkeiten erdulden; er wird sich zwischen sie und das Mißgeschick stellen. Welchen besseren Gebrauch kann er in der That von seinen Reichthümern oder seiner Gewalt machen, als die Ungerechtigkeiten des Schicksals zu berichtigen? Allerdings soll sein Antlitz sich nicht ändern; seine Seele soll nicht ergriffen werden bei dem Anblicke der Lumpen des Bettlers, seines abgezehrten Alters, welches sich, auf einen Stock gestützt, hinschleppt. Allein er wird sich alle Diejenigen verbindlich machen, die dessen würdig sind, und, wie die Götter, wird er auf die Unglücklichen einen günstigen Blick werfen" [48]).

Seneca stellt auch das Gute über das Nützliche; man muß dasselbe mit vollständiger Uneigennützigkeit vollbringen, aus dem einzigen Grunde, weil das Gute gut ist. Dies ist schon ein bedeutender Fortschritt seiner Sittenlehre im Vergleich mit der des Cicero; doch dabei bleibt er nicht stehen, er thut, was noch kein Alter gethan hatte: wir sahen nicht nur, daß er fordert, man solle selbst dem Feinde Gutes thun, sondern er erkennt, daß der Egoismus, der Alles auf den eigenen Vortheil zurückführt, nicht die Quelle eines „glücklichen Lebens" sein kann; „lebt für Andere," sagt er, „wenn ihr für euch selbst leben wollt" [49]). Selbst in den Opfern findet er eine Quelle des Glückes: „Was uns betrifft, so haben wir die Lust wohlthätige Handlungen zu vollbringen, selbst wenn sie beschwerlich sind, wenn sie nur die Leiden Anderer erleichtern; selbst gefährliche Handlungen, wenn sie nur Andere der Gefahr entreißen; selbst verderbliche, wenn sie die Noth und die Verlegenheiten Anderer vermindern" [50]).

Nach allem Diesem wird man sich nicht wundern, ihn auch hinsichtlich eines anderen Gegenstandes mit dem alten Geiste in Widerspruch gerathen zu sehen, nemlich hinsichtlich der Rache und der Vergebung. Da die Gesellschaft nur durch den Frieden bestehen kann, so soll Jeder durch Sanftmuth vermeiden, den Anderen Gelegenheit zum Zorne zu geben; wenn die Kürze des Lebens, dieser kurzen, den Menschen zum gegenseitigen Wohlwollen gegebenen Zeit, schon an und für sich sie bestimmen muß, die Ursachen des Hasses

[48]) De clem. l. II. c. 6. t. II. p. 40.

[49]) Nec potest quisquam beate degere, qui se tantum intuetur, qui omnia ad utilitates suas convertit: alteri vivas oportet, si vis tibi vivere. Ep. 48. t. III. p. 136.

[50]) De benef. l. IV. c. 13. t. II. p. 216.

und der Aufregung zu meiden [51]), so fordert dies das Interesse der Gesellschaft in noch höherem Grade: „Es ist ein Verbrechen, dem Vaterlande zu schaden, folglich auch einem Mitbürger; er ist ein Glied des Vaterlandes; wenn das Ganze heilig ist, so sind es die Theile nicht weniger. Der Mensch ist folglich gehalten den Menschen zu ehren, der für ihn ein Mitbürger der „großen Stadt“ ist“ [52]). Im Falle der Beleidigung forderte das Alterthum, das Böse mit Bösem zu vergelten. Seneca meint im Gegentheil, es sei ein größeres Uebel, das Böse zu thun, als dasselbe zu erdulden; er findet den Wunsch, dem Feinde zu schaden verrucht und abscheulich; „das Wort Rache ist ein unmenschliches Wort“ [53]). Er hat ein besonderes Werk geschrieben, um zu zeigen, wie sehr der Zorn der menschlichen Natur entgegen ist; er widerlegt in demselben die Gründe, welche die verletzte Eigenliebe und die egoistische Philosophie anführen, um die Rache zu rechtfertigen; er spricht sich gegen Diejenigen aus, wie z. B. Aristoteles, welche sie natürlich finden, wegen des Vergnügens, das sie begleitet, und die aus demselben eine Triebfeder der Tugend machen, denn, sagt er, ein Laster kann nimmermehr ein Erregungsmittel der Tugend sein; er ist deswegen weit davon entfernt, in demselben ein Zeugniß der Seelengröße zu erkennen [54]). Er fordert, daß, bevor wir uns einer Gemüthsbewegung überlassen, wir zuerst untersuchen, ob das Unrecht nicht auf unserer Seite liegt, ob die Absicht vorhanden war, uns zu schaden, ob wir es nicht sind, die, wenn wir ohne Grund in Zorn gerathen, Veranlassung zu dem Uebel gegeben haben, ob wir nicht, einer falschen Scham wegen, in dem Zorne beharren [55]). Wenn der Weise nach solcher Prüfung sich keinen Vorwurf zu machen hat, so wird er doch nicht sich zu rächen suchen, er wird die Beleidigungen mit Ruhe ertragen; sie können ihm nichts Böses zufügen, denn er ist frei, erhaben über solche Angriffe [56]). Dies war der Grundsatz des stoischen Stolzes. Seneca zögert nicht, denselben zu mildern, durch den Rath zu vergeben; in dem Bewußtsein seiner eigenen Fehler findet er den mächtigsten Grund

[51]) De ira, l. III. c. 42. 43. t. I. p. 104.

[52]) O. c. l. II. c. 31. p. 57.

[53]) Miserius est nocere quam laedi. Ep. 95. t. III. p. 424. Inhumanum verbum est ultio. De ira l. II. c. 32. t. I. p. 57.

[54]) De ira, l. I. c. 13 u. 16; l. II. c. 32; l. III. c. 3. t. I. p. 18. 25. 57. 67.

[55]) Ebendas. l. III. c. 29. t. I. p. 95.

[56]) De constantia sapientis t. I. p. 279 u. folg.

der Nachsicht. Wir werden bereitwilliger sein zu vergeben, wenn wir bedenken, wie oft wir der Vergebung bedürfen[57]). Diese Vergebung muß aufrichtig und vollständig sein, ist sie es nicht, so ist sie kein Zeugniß der Liebe; man führt die Menschen zum Guten zurück, wenn man ihnen Güte bezeigt. Es ist merkwürdig, zu sehen, wie Seneca diese Macht der Liebe anerkennt, durch welche die Menschen gebessert und in Stand gesetzt werden, den Haß zu überwinden[58]). In der Gesellschaft selbst sollen die, welche irren und sündigen, durch Sanftmuth gebessert werden; nur die verstockten Verbrecher sollen mit Strenge, aber ohne Zorn bestraft werden, denn die Strafe soll ein Heilmittel und nicht ein Ausbruch der Rache sein[59]); ein wesentlich christlicher Grundsatz, welcher späterhin von den Kirchenvätern ausgeführt wurde.

Seneca richtet seine Gedanken über die Verwandtschaft der Menschen und das allgemeine Wohlwollen besonders auf die Sklaven. Auf eine spiritualistischere Weise als die Stoiker entwickelt er die Theorie der Knechtschaft und der moralischen Freiheit. Jeder Mensch ist zur Freiheit berufen; die Seele ist von Natur frei, sie befindet sich in dem vergänglichen Gefängnisse des Körpers, ein Gefängniß, dessen sie sich durch die Kraft des Gedankens entledigen kann. Man ist nur dann Sklave, wenn man sein Gefallen an diesem unedeln Gefängniß hat, wenn man den Leidenschaften und den Begierden des Fleisches gehorcht, indem man in die Letzteren den Sitz der höchsten Genüsse verlegt[60]). Dies ist eine des Menschen unwürdige Knechtschaft, des Menschen, der für eine höhere Bestimmung geschaffen ist[61]). Man ist frei, wenn man sich über Dasjenige erheben kann, was uns an den Körper und an die Erde kettet, indem man nur in der Seele den Beweggrund der Handlungen hat, indem man die ganze Thatkraft nur darauf richtet, Gott zu gehorchen, denn „Gott zu gehorchen ist unsere Freiheit"[62]). Zu dieser Freiheit kann sich auch der Sklave erheben, weil er dieselbe Natur hat, wie sein Herr; er ist nicht von niedrigerem Geschlechte, zur Knechtschaft voraus-

[57]) De ira l. I. c. 14. l. II. c. 34. l. X. p. 18. 60.

[58]) De benef. l. VII. c. 31. l. II. p. 334.

[59]) Omne poenae genus, remedii loco admoveo. De ira l. I. c. 16. t. I. p. 19.

[60]) Ep. 74. t. III. p. 247.

[61]) Ep. 65. t. III. p. 196.

[62]) Deo parere, libertas est. De vita beata c. 15. t. II. c. 94. Ibid. c. 5. p. 82. De benef. l. III. c. 28. t. II. p. 195.

bestimmt, wie es das Alterthum einstimmig lehrte; der Körper allein ist der Sklave, der bessere Theil des Menschen, die Seele, ist frei; Alles, was aus ihr kommt, ist frei[63]).

Nachdem Seneca diesen Weg der Achtung der menschlichen Persönlichkeit betreten hatte, that er einen weiteren Schritt, welcher mit Bezug auf seine Vorgänger ebenfalls ein Fortschritt genannt werden kann. Man warf die Frage auf: Ob der Sklave seinem Herrn eine Wohlthat erweisen könne? Der, welcher unser Eigenthum ist, von welchem wir Alles als schuldige Dienstleistung fordern können, wie könnte er über seine Pflicht hinausgehen und uns Gutes thun? Eine Wohlthat ist Das, was man zu thun nicht gezwungen ist, was man verweigern kann; steht es nun dem Sklaven frei, seinem Herrn Etwas zu verweigern? Die Philosophen waren darüber nicht im Klaren; das Gesetz läugnete es; der Sklave konnte nur seine Pflicht thun; Alles, was er im Interesse seines Herrn that, hatte dieser das Recht zu fordern, ohne an irgend eine Erkenntlichkeit gebunden zu sein. Seneca antwortet anders. Weiter oben sahen wir, daß er für den Sklaven das Recht forderte, mehr als seine Pflicht thun zu dürfen; er sagt ausdrücklich, daß Derjenige, welcher läugnet, daß der Sklave der Wohlthäter seines Herrn werden könne, das natürliche Recht nicht kenne, weil der wichtigste Umstand nicht die gesellschaftliche Stellung Desjenigen ist, welcher giebt, sondern daß es die Stimmung seiner Seele sei[64]). Der Sklave behält seinen inneren freien Willen; sobald er folglich denselben für Das gebraucht, was nicht durchaus gefordert wird, erzeigt er dem Herrn eine Wohlthat[65]). Man hat Sklaven gesehen, die sich für ihre Herren hingaben, eher Qualen erduldeten, als Geheimnisse verriethen; ist dies nicht eine um so größere Wohlthat, als „die Knechtschaft selbst sie nicht zu hindern vermochte?"[66]) Uebrigens ist es nicht der Herr, welcher eine Wohlthat von seinem Sklaven empfängt, sondern der Mensch von einem anderen Menschen[67]). Man muß seine Untergebenen immer mit Menschlichkeit und Sanftmuth behandeln; wenn der Gebrauch und das Gesetz es gestatten, ihnen die härtesten Arbeiten aufzuerlegen und sie selbst zu mißhandeln, so widersetzt sich solchem Gebahren das natürliche Recht, welches für alle Menschen

[63]) De benef. l. III. c. 20. t. II. p. 189.
[64]) De benef. l. III. c. 18. t. II. p. 187.
[65]) O. c. c. 21. p. 190.
[66]) O. c. c. 19. p. 189.
[67]) O. c. c. 22. p. 190.

Dasselbe ist[68]). Der freie Mensch soll nicht vergessen, daß seine Sklaven dieselbe Natur haben wie er selbst, und daß er selbst auf dieser Erde in einem Zustande der Knechtschaft ist; er soll mit ihnen leben, wie er von seinen eigenen Obern behandelt zu werden wünscht, nämlich mit Wohlwollen und Achtung, so daß sie ihn viel mehr ehren als fürchten[69]).

Von solchen Gefühlen durchdrungen konnte Seneca nicht anders, als die Kampfspiele der Gladiatoren, in denen der Mensch, „diese heilige Sache", wie er sagt, zum Vergnügen getödtet wird, brandmarken[70]); Nichts scheint ihm für die guten Sitten verderblicher, als „der Müßiggang eines Schauspieles; dann drängen sich die Laster leichter in das Gefolge des Vergnügens"; man kommt aus demselben nicht blos geiziger, ehrgeiziger, entsittlichter, sondern auch grausamer und unmenschlicher zurück. Mit Entrüstung schildert er die Kampfspiele des Circus und die wachsende Barbarei des Volkes, welches sich nicht mehr mit der Komödie begnügt, sondern Blut haben will: „gegenwärtig sind es keine Spielereien mehr, die Schauspiele sind nur Mordthaten"[71]).

Wenn wir bei den Bemerkungen, die wir so eben machten, um Seneca zu charakterisiren, stehen bleiben wollten, so könnte man uns den Vorwurf machen, seinen Werken nur Dasjenige, was unserem Zweck entspricht, entnommen, widersprechende Thatsachen aber mit Stillschweigen übergangen zu haben. Wir beeilen uns daher, zu erklären, daß wir diesen Widerspruch in ihm vollkommen anerkennen; die innere Harmonie fehlte ihm. Da er von und über Gott nur dunkle Vorstellungen hatte und da er auf eine nur un-

---

[68]) Servis imperare moderate, laus est; et in mancipio cogitandum est, non quantum illud impune pati possit, sed quantum tibi permittat aequi bonique natura, quae parcere etiam captivis et pretio paratis jubet. Cum in servum omnia liceant, est aliquid, quod in hominem licere commune jus animantium vetet, quia ejusdem naturae est, cujus tu. De clem. l. I. c. 18. t. II. p. 25. Die gesperrt gedruckten Worte sagen nicht, wie es mir scheint, daß Seneca geglaubt habe, daß Alles gegen die Sklaven erlaubt sei, sondern nur, daß das Gesetz und der Gebrauch Alles erlaubten, denn diesem bestehenden Rechte hält er das natürliche Recht entgegen, das commune jus animantium.

[69]) Ep. 47. t. III. p. 131. 134. 135.

[70]) „Homo ... sacra res, per lusum occiditur." Ep. 95. t. III. p. 419.

[71]) Nihil est tam damnosum bonis moribus, quam in aliquo spectaculo desidere ... Nunc omissis nugis, mera homicidia sunt. Ep. 7. t. III. p. 16. De ira l. I. c. 2. t. I. p. 6.

vollkommene Weise die Wahrheit des Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott kannte, so verfügte er nicht über ausreichendes Licht, um alle Theile der Wissenschaft des Lebens zu beleuchten; der alte Stolz macht sich noch in seinen Werken geltend und trägt oft den Sieg über reinere Gefühle davon. So fordert er, daß man die Menschen liebe und daß man sich für ihr Wohl aufopfere; und doch gestattet er dem Weisen, sich nicht um das öffentliche Leben zu bekümmern. In der That scheint er aber diesen Gedanken in gewisse Schranken zu bringen, wenn er sagt, daß in der Zurückgezogenheit zu leben, um über die Grundsätze der Tugend, über Gott und den Menschen nachzudenken, auch ein Mittel sei, der Gesellschaft nützlich zu werden. Immerhin ist der Umstand nicht zu entschuldigen, daß er beifügt: der Weise könne sich zurückziehen, „wenn der Staat zu sehr verdorben ist, um ihm beistehen zu können, oder wenn in demselben die Bösen das Uebergewicht erlangen, weil in diesem Falle seine Anstrengungen vergeblich sein würden“ [72]). Mit allem Anflug des stoischen Stolzes sagt er anderswo, der Weise könne eben so glücklich als Gott sein, weil er eben so weise wie dieser sein könne; er gehorcht nicht Gott, er folgt ihm aus freier That; das Leben Gottes hat Nichts an sich, das dem Leben des Weisen fehle, dieses kann folglich göttlich genannt werden [73]). In dieser Beziehung findet jedoch ein großer Unterschied zwischen ihm und seinem Zeitgenossen, dem Dichter Lucan, statt. Während dieser den Cato sagen läßt: „Die siegreiche Sache hat den Göttern gefallen, aber die besiegte hat mir gefallen,“ ruft dagegen, der weniger anmaßende, Seneca aus: „Der Mensch findet Alles gut, was Gott für gut befunden hat“ [74]). Endlich heben wir noch einen letzten Punkt hervor. Man weiß, wie oft Seneca den Gedanken ausspricht, daß der Tod, weit davon entfernt, ein Uebel zu sein, den Menschen von allen Leiden befreie, ihn in einen glücklicheren Aufenthaltsort führend, wo alle Geheimnisse der Natur ihm geoffenbart werden sollen, und wo er in Gemeinschaft mit den schon befreiten Seelen leben solle; der Tod, sagt er in beinahe christlichen Ausdrücken, ist der Geburtstag zum ewigen Leben [75]). Doch auch dort, wie bei dem Gedanken über Gott, schwankt er, bleibt unsicher und dunkel; bei allen spiritualistischen Gedanken hat er noch sehr materielle Ansichten über das

[72]) De otio sap. c. 29 u. 30. t. II. p. 115.
[73]) Ep. 73. 85. 96. t. III. p. 242. 317. 430.
[74]) Placeat homini, quidquid Deo placuit. Ep. 74. t. III. p. 248.
[75]) „Dies natalis“ — Consol. ad Marciam c. 25. t. I. p. 212.

künftige Leben der Seele[76]). Was hier besonders bemerkt werden muß, ist, daß in der Billigung des Selbstmordes, als eines Mittels zur Freiheit, wenn man auf ungerechte Weise unterdrückt wird, der alte Stoicismus wiederum zum Vorschein kommt[77]). Seneca wählte selbst dieses Mittel, um sich der Tyrannei zu entziehen. Sein Leben war nicht immer vorwurfslos, wie bemerkt wurde; die Harmonie fehlte diesem Geiste, der so erhabener Ansichten fähig war. In den ersten Jahren der Regierung des Nero versuchte er es, sich seines Einflusses zu Gunsten des öffentlichen Wohles zu bedienen[78]). Ohngeachtet der Fortschritte ihres sittlichen Verderbens ehrten ihn die Römer; eines Tages ging in Rom das Gerücht, es bestehe eine Verschwörung, die den Tod des Nero beabsichtige, um dessen alten Lehrer, der Größe seiner Tugenden wegen, auf den Thron zu setzen[79]); und doch zeigte er für die Laster des Tyrannen eine Nachgiebigkeit, welche die Entrüstung des Volkes hervorrief; mitten in seiner Niedrigkeit hatte Dieses eine instinktartige Achtung vor der Tugend, und, obgleich es sich unter den erbärmlichsten Despotismus beugte, forderte es doch von Denen, welche besser waren wie es selbst, daß sie ihren strengen Lehren treu bleiben sollten[80]).

Welches ist nun wohl die Quelle, aus welcher diese strengeren Lehrsätze fließen, diese reineren Tugenden, diese dem Alterthum so fremdartigen Gefühle, die in dem Leben Seneca's einen so großen Gegensatz bilden zu allem dem, was Heidnisches in ihm war? Mehrere Gelehrte, begeisterter über die Form, als über das Wesen, erblicken in Seneca mehr einen oberflächlichen Eklektiker, als wie einen Rhetor ohne Ueberzeugung[81]). Wir glauben nicht, daß es nothwendig sei,

---

[76]) Z. B. ep. 102. t. IV. p. 27.

[77]) Quaeris quod sit ad libertatem iter? quaelibet in corpore vena. De ira l. III. c. 15. t. I. p. 81. Er bewundert jenen gefangenen Spartaner, der, statt eine knechtische Handlung zu begehen, sich den Kopf zerschlagen und ausgerufen hatte: Tam prope libertas, et servit aliquis. Ep. 77. t. III. p. 269.

[78]) Tacit. Ann. l. XIV. c. 52. t. II. p. 190.

[79]) Claritudine virtutum. O. c. l. XV. c. 65. p. 260. S. Juvenal Sat. 8. v. 211. p. 102.

[80]) Tacit. Ann. l. XIV. c. 11. t. II. p. 158. — Dio Cassius l. 61. c. 10. t. II. p. 230. M. s. auch die Consolatio ad Polybium.

[81]) In unserer Zeit ist dies namentlich die Ansicht der deutschen Philologen: Gerlach, Historische Studien Bd. I. S. 277; Bernhardy, Grundriß der römischen Literatur S. 631. — Bähr ist fast der Einzige, welcher Seneca mit mehr Billigkeit beurtheilt; er erkennt, was in seinen sittlichen Bestrebungen

die Ungerechtigkeit dieser unpsychologischen Meinung zu widerlegen, einer Ansicht, welche den verschiedenen Einflüssen, welche in dem Uebergangsaugenblicke so mächtig auf den Geist wirkten, keine Rechnung trägt. Andere wollen nicht, daß man dem Christenthume die Ehre der Reinheit der sittlichen Lehren des Seneca zuschreibe, Lehrsätze, welche, ihrer Ansicht nach, nur ein Echo der Platonischen wären [82]), und man scheint zu vergessen, wie groß der Unterschied zwischen den moralischen und socialen Grundsätzen der beiden Philosophen ist. Noch Andere weigern sich, an einen christlichen Einfluß zu glauben, unter welchem der Lehrer des Nero, ohne es zu wissen, gestanden, weil er den religiösen Fragen fremd geblieben ist, weil er sich nicht höher, als auf den Standpunkt der Humanität erhoben hat [83]); doch Dies wäre schon ein Fortschritt über das Heidenthum, und würde auf einen neuen Einfluß hindeuten; inmitten der Unmenschlichkeit der Gesetze und der alten Sitten war es schon viel, sich auf den Standpunkt der Menschlichkeit des natürlichen Rechtes haben erheben zu können. Was uns anlangt, so glauben wir nicht, daß ein Zweifel über den Ursprung der neuen Ansichten, welche man in der Sittenlehre des Seneca vorfindet, obwalten könne; wir sind überzeugt, hier den, durch das Christenthum bewirkten, Erfolgen gegenüber zu stehen, welche die christliche Liebe bewirkt hat. Wir schätzen uns glücklich, unsere Ansicht von den ausgezeichnetsten Gelehrten unseres Landes getheilt zu sehen [84]). Ohne diesen christlichen Einfluß bleibt Seneca ein Räthsel; und dieser Einfluß kann wohl erklärt werden. Es ist bekannt, daß sich in der Hauptstadt des römischen Reiches sehr frühzeitig Christen fanden; ihr Glaube war „in der ganzen Welt berühmt“ [85]). Seneca war ohngefähr sechzig Jahr alt, als Paulus nach Rom kam; der Apostel predigte daselbst frei während zwei Jah-

---

Reines liegt, allein er nimmt keinen Einfluß des Christenthums an. Geschichte der Litteratur, dritte Ausgabe, Bd. II. S. 466.

[82]) Wir bedauern, hier anderer Ansicht zu sein, als ein ausgezeichneter Gelehrter, Julius Simon, Lib. de penser. 1848. liv. 12. S. 515.

[83]) Möhler, Theologische Quartalschrift, Tübingen 1834. p. 93.

[84]) Schoell, histoire abrégée de la litt. rom. t. II. p. 445. — Durozoir, Seneca's Werke, Bd. 7. Bibl. latine de Pankouke p. 551. — Troplong, De l'influence de Christianisme etc. p. 77. — Wallon t. III. p. 12. — M. s. auch die Dissertation von Gelpke: „De familiaritate quae Paulo apostolo cum Seneca philosopho intercessisse traditur verisimillima. Leipzig 1812. 4°.

[85]) Apostelgesch. XXVIII. 15. — Röm. 1, 8.

ren, in einem Hause „das er gemiethet hatte und wo er Alle empfing, die ihn besuchten"[86]); er bekehrte selbst Einige, die zu den Dienern des kaiserlichen Hauses gehörten[87]); er hatte in Rom einen Proceß, in welchem er sich selbst vertheidigte[88]); er wurde dem Präfecten des Prätoriums[89]) zur Aufsicht übergeben und dieser war **Burrhus**, der Freund des Seneca. Man kann wohl nicht annehmen, daß die Neuheit der, von Paulus verkündeten, Lehren und das Aufsehen, welches sein Proceß erregte, dem Philosophen, welcher sich nach Allem erkundigte, unbekannt geblieben sein sollten. Uebrigens konnte Seneca von dem muthigen Prediger, selbst vor der Ankunft desselben in Rom, gehört haben; der ältere Bruder des Philosophen, **Gallion**, Proconsul in Achaja, durch seine Milde und sein Wohlwollen[90]) bekannt, hatte den Apostel Paulus freigegeben, als die Juden in Korinth ihn vor seinem Gerichtshofe angeklagt hatten[91]). Seneca und Gallion waren innige Freunde[92]); sollte dieser Letztere seinem Bruder keine Nachricht von dem Apostel gegeben haben? Wir kennen allerdings das Verhältniß nicht, in welchem Seneca mit dem Apostel Paulus oder mit anderen Christen gestanden hat, wir glauben jedoch, daß es unmöglich sei, ein solches Verhältniß in Zweifel zu stellen, wenn man auf die auffallende Analogie Rücksicht nimmt, welche sich nicht nur in den Grundsätzen und sittlichen Gefühlen, sondern selbst in den Ausdrücken wahrnehmen läßt. Wie könnte man den christlichen Sinn, welcher den früheren Schriftstellern ganz unbekannt war, anders deuten, in welchem Seneca gewisse Worte gebraucht, wie z. B. die von Fleisch und Kampf des Geistes gegen das Fleisch[93]), heiliger Geist[94]),

---

[86]) Apostelgesch. XXVIII. 30. 31.

[87]) Phil. IV. 22.

[88]) II. Timoth. IV. 16.

[89]) Apostelgesch. XXVIII. 16.

[90]) Nemo enim mortalium uni tam dulcis est, quam hic omnibus. Seneca, Nat. quaest. l. IV. praef. t. IV. p. 267.

[91]) Apostelgesch. XVIII. 10 u. folg.

[92]) Seneca widmet ihm seine Abhandl. „De ira et de vita beata," und spricht oft mit Liebe von ihm, z. B. Consol. ad Helviam c. 16. t. I. p. 140.

[93]) Illi (scil. animo) cum hac **carne** gravi certamen est, ne abstrahatur. Consol. ad Marciam, c. 24. t. I. p. 212. M. s. Röm. VII. 18. Gal. V. 17. — Non est summa felicitatis nostrae in **carne** ponenda Ep. 74. t. III. p. 247.

[94]) **Sacer** intra nos **spiritus** sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. Ep. 41. t. III. p. 119.

Engel[95]), ewige Seligkeit[96]). Man wird vielleicht erwidern, daß die Werke des Seneca vor der Ankunft des Apostels Paulus in Rom geschrieben wurden. In der That wurden einige dieser Schriften vor diesem Zeitpunkte verfaßt, allein die wichtigsten seiner Bücher, die, welche den von uns behandelten Gegenstand näher berühren, sind viel später geschrieben[97]).

Die Aehnlichkeit der sittlichen Begriffe des Seneca mit denen des Christenthums war schon den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte aufgefallen; vielleicht mochte man in der Kirche irgend ein Andenken an das Verhältniß des Philosophen zu den Gliedern der ersten Gemeinde in Rom, welche schon zahlreich genug gewesen war, um öffentlich verfolgt zu werden[98]), bewahrt haben. Diese Ansicht der ersten Jahrhunderte gab Veranlassung zu dem apokryphischen Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus. Niemand vertheidigt heut zu Tage die Aechtheit dieser Briefe; jedoch ist es erlaubt, dem Bestehen derselben, als Thatsache, einen bedeutenden Werth zuzuschreiben, indem dadurch der Tradition eines Ideenverhältnisses zwischen dem Apostel und dem Philosophen das Wort geredet wird[99]).

Vielleicht haben wir uns zu lange bei Seneca aufgehalten; es geschah, weil er der Erste ist, bei welchem wir die Spuren des christlichen Einflusses vorfinden, eine um so merkwürdigere Erscheinung, als sie im Anfange des Bestehens der Kirche und unter einem Tyrannen wie Nero, vorkommt. Uebrigens hat Seneca der Moralphilosophie eine neue Richtung gegeben, welche nach ihm mehrere der ausgezeichnetsten Geister in der heidnischen Gesellschaft einschlugen.

---

[95]) Nec ego Epicuri Angelus. Ep. 20. t. III. p. 62. M. s. 2. Korinth. XII, 7.

[96]) Quaeramus quid nos in possessione felicitatis aeternae constituat. De vita beata c. 2. t. II. p. 79.

[97]) Seneca schrieb, in den letzten Jahren seines Lebens, Briefe an Lucilius und seine Abhandlungen De vita beata und De beneficiis.

[98]) Tertull nennt ihn: „Seneca noster" De anima c. 19. p. 278. — M. s. auch Augustin, De civit. Dei l. VI. c. 11. t. VII. p. 124. — Ep. 153. §. 14. t. II. p. 401. — Lactant. Div. inst. l. I. c. 5. t. I. p. 19. — Hieron. De script. eccles. c. 12. p. 66.

[99]) Diese Briefe findet man in Fabricius, Codex apocryphus Novi Test. Hamburg 1703. p. 880 sq.

§. 2.

Plinius und Plutarch.

Unter Trajan, nach der Regierung des Domitian, des Verfolgers der Kirche, finden wir wiederum die Spuren des, zwar langsamen aber steten Fortschrittes des christlichen Einflusses. Zuerst erkennen wir sie bei Plinius dem Jüngeren, dem Freunde des Trajan. Plinius war nicht Theoretiker; es scheint nicht, daß er sich der einen oder der anderen der, damals herrschenden philosophischen Schulen angeschlossen hat; sein Bestreben war ein rein praktisches; er war ein Mann von sittlichem und ernstem Charakter, mit einem Herzen voll Wohlwollen, empfänglich für alles Gute. Mit der Statthalterschaft Bithyniens betraut, wurde er auf die Christen aufmerksam gemacht, die sich in dieser Provinz verbreiteten; sie schienen ihm sonderbare Menschen zu sein, die sich an bestimmten Tagen versammelten, um einer besonderen Gottesverehrung und brüderlichen Mahlzeiten sich zu widmen, indem sie sich gegenseitig verpflichteten, kein Verbrechen, keinen Diebstahl, keinen Ehebruch zu begehen und nie zu unterlassen, was sie einmal versprochen. Was er von ihnen erfahren konnte, setzte ihn in Erstaunen, ohne ihn jedoch zu erzürnen; er bezweifelte ihre Unschuld nicht, jedoch, zu schwach, um sich von den politischen Vorurtheilen eines römischen Beamten loszusagen, sah er in ihnen nur Menschen, die den Gesetzen nicht gehorchten, und nachdem er vom Kaiser Weisung verlangt hatte, mußte er in ihrer Eigenschaft als Bekenner einer unerlaubten Religion Diejenigen verurtheilen, welche öffentlich ihren Glauben bekannten[1]).

Haben wir diesem seinem Verhältnisse zu den Christen seiner Provinz alle die großmüthigern Gefühle, die reineren Begriffe, die wir in den Schriften des Plinius finden, zuzuschreiben? oder hat er dieselben in jener christlichen Atmosphäre eingeathmet, welche in der Hauptstadt selbst verbreitet war, wo, unter Trajan sehr hochgestellte Personen, wie Hermes, der Statthalter Roms, sich zum Christenthum bekannten? Wir wissen es nicht; nichts ist geheimnißvoller als diese Rückwirkungen, welche oft in der Tiefe der Seele stattfinden, oft wider Willen Desjenigen, der dieselben empfindet, obgleich er glaubt ihnen zu widerstehen. Mag es nun sein wie es wolle, immerhin

---

[1]) Epp. l. X. ep. 97. t. II. p. 127.

finden wir bei Plinius Grundsätze, die man schwerlich dem heidnischen Boden entsprossen betrachten dürfte. Spiritualist wie Seneca, jedoch noch weit von der Demuth des christlichen Glaubens entfernt, giebt er zu, daß die Götter ein von einer unschuldigen und keuschen Seele an sie gerichtetes Gebet lieber haben müssen, als mit Sorgfalt vorbereitete und ohne Ueberzeugung ausgesprochene Formeln[2]). Er weiß, daß eine vollkommene Seelenreinheit dem Menschen unerreichbar ist; daraus schließt er, daß, wenn man schon streng gegen sich selbst sein muß, man die Anderen mit derselben Nachsicht zu behandeln hat, deren wir selbst bedürfen. Der beste Mensch, sagt er, ist derjenige, welcher den Anderen verzeihet, gleich als ob er jeden Tag selber der Verzeihung bedürfte, und welcher sich der Sünde enthält, als wenn er Niemanden verzeihen könnte; unversöhnlich gegen uns selbst, lasset uns selbst Denjenigen verzeihen, welche, indem sie für die eigenen Fehler die Augen verschließen, nur streng gegen die Anderen sind[3]). Mit einer lebendigen Theilnahme für die Freuden und Leiden des Familienlebens, verbindet Plinius eine große Ehrfurcht für die Tugenden der Frauen[4]). Unter den Denkern des Heidenthums ist er zudem einer der Ersten, welche sich bemühen das staatliche Joch abzuwerfen, und so fordern, daß die Eltern eine unmittelbarere Einwirkung auf die Erziehung ihrer Söhne ausüben sollen. Er wünscht, daß es an jedem Orte Schulen gebe, damit die Eltern nicht mehr genöthigt wären, ihre Kinder auswärts unterzubringen, und selbst die Erziehungsweise ihrer Kinder überwachen könnten. Aus demselben Grunde fordert er, daß die Lehrer nicht von den Gemeinden allein bezahlt werden, sondern daß die Eltern durch ihre Beiträge zum Honorar ein größeres Interesse an dem Geiste und an dem Erfolge der Erziehung haben. Er ermahnt seine Mitbürger, Schulen zu begründen, und verpflichtet sich, zu den Kosten dafür beizutragen[5]). Ueberdies wünscht er, daß in diesen Schulen, wie in dem väterlichen Hause, die Kinder nicht mehr mit der altväterschen Strenge behandelt werden; an die Stelle der, durch das Gesetz erlaubten Härte, wünscht er die natürlichen Gefühle einer gegenseitigen Zuneigung gesetzt zu sehen[6]). Gerührt von dem traurigen Loos, welches die Kin-

[2]) Paneg. c. 3. t. II. p. 146.
[3]) Lib. VIII. ep. 22. t. II. p. 30.
[4]) Lib. III. ep. 16. l. IV. ep. 19 et 21. — l. V. ep. 16. l. VII. ep. 5 et 19. t. I. p. 99. 133. 135. 170. 223. 237.
[5]) Lib. IV. ep. 13. t. I. p. 125.
[6]) Lib. IX. ep. 12. t. II. p. 44.

der armer Leute erwartete, begründete er in seiner Geburtsstadt Como eine wohlthätige Anstalt, welcher er ein bedeutendes Vermögen zuwies, damit dessen jährliche Zinsen an eine bestimmte Zahl armer Kinder vertheilt werden sollten[7]). Später werden wir noch andere Beispiele dieser neuen christlichen, dem Alterthum bis dahin unbekannten Liebe anzuführen haben.

Die Menschlichkeit des Plinius offenbart sich besonders in seinem Verhältnisse zu den Sklaven. Hier gab es eine ganze Menschenclasse, die, wenn nicht nur in ihre Menschenwürde wieder eingesetzt — denn dazu reichte das Wohlwollen eines Heiden nicht aus — doch in ihrem Elende unterstützt werden sollte. Wenn Plinius von den Philosophen redet, welche die Sklaven verachten und durch den Anblick des harten Looses, das ihnen beschieden ist, nicht gerührt werden, ruft er aus: „Ich weiß nicht, ob sie groß und weise sind; allein, was ich weiß, ist, daß sie keine Menschen sind“[8]). Er ist die Güte selbst gegen seine Untergebenen; er will für sie ein wirklicher Familienvater sein; sein Haus soll ihnen so zu sagen als Stadt, als Republik gelten[9]). Immer bereit, ihnen ihre Fehler zu verzeihen, redet er auch bei seinen Freunden zu Gunsten ihrer schuldigen Sklaven[10]). Wenn dieselben schwach geworden sind, verläßt er sie nicht, sondern behandelt sie mit noch größerer Güte; wenn er fürchten muß, einen Sklaven zu verlieren, der ihm zugethan ist, verdoppelt er nur seine Sorgfalt für denselben; er schickt ihn auf weite Reisen, damit derselbe seine erschütterte Gesundheit von Neuem stärke[11]). Er ertheilt ihnen die Erlaubniß, eine Art Vermächtnisse zu machen, denen er Gesetzeskraft giebt; er gestattet ihnen, nach Gutdünken über die Güter zu verfügen, die sie sich mit seiner Erlaubniß erworben haben, sie dürfen sich gegenseitig Schenkungen und Legate machen, vorausgesetzt, daß die vermachten Güter in dem Hause selbst verbleiben[12]). In ihrer letzten Stunde schenkte er ihnen die Freiheit, damit sie mit dem Troste der Freiheit sterben. Allerdings wäre es besser gewesen, sie früher

---

7) Lib. I. ep. 8. l. VII. ep. 18. t. I. p. 13. 236 und die in Mailand gefundene Inschrift bei Orelli t. I. p. 255. no. 1172.

8) „Qui, an magni sapientesque sint, nescio; homines non sunt“ lib. VIII. ep. 16. t. II. p. 22.

9) L. c. p. 21.

10) L. IX. ep. 21 et 24. t. II. p. 55. 58.

11) L. V. ep. 19. t. I. p. 173.

12) „Quasi testamenta . . . dumtaxat intra domum“. l. VIII. ep. 16. t. II. p. 21.

frei zu lassen; es war jedoch schon viel von einem heidnischen Römer, dieselben im Augenblicke des Todes frei zu lassen. Plinius fühlte wohl die Ungerechtigkeit der Sklaverei; um daher gewissermaßen sein Gewissen zu erleichtern, gab er ihnen die Freiheit, bevor er sich von ihnen trennen mußte[13]). Er hatte kein Vergnügen an den öffentlichen Spielen, und zwar wegen ihrer nichtssagenden Ueppigkeit und kalten Einförmigkeit[14]). In dieser Beziehung war er jedoch mit sich selbst nicht immer einig; bald lobt er seinen Freund Maximus aus Verona, daß dieser den Jahrestag des Todes seiner Ehegattin durch einen Kampf von Gladiatoren mit afrikanischen Pantherthieren gefeiert hatte, bald preist er den edlen Zug des Duumvirs Trebonius Rufinus aus Vienne, welcher bei Trajan angeklagt, einen Schaukampf verboten zu haben, der nach der Bestimmung eines reichen Erblassers hätte stattfinden müssen, mit Entschiedenheit sich vertheidigte und ausrief: „Ich wollte, daß diese Spiele auch in Rom abgeschafft werden könnten[15]).“ Die Blätter, auf welchen Plinius seine menschlicheren Gefühle ausspricht, wiegen wohl, in unseren Augen, die bekannten Abhandlungen jenes Weltweisen des Alterthums auf, der mit aller Verachtung von den Menschen redet. Hat er auch nicht ein ganzes System ausgearbeitet, bietet seine Schreibart nicht alle die höhern Eigenschaften dar, die man bei Cicero bewundert, so verdient er nichtsdestoweniger unsere Achtung. Diese Gefühle aber, hat er sie aus den moralischen und socialen Theorien seiner Vorgänger geschöpft? oder sind sie nicht vielmehr in seinem eigenen Herzen entstanden, über welches der geheimnißvolle und befruchtende Hauch des Evangeliums und der darin ausgesprochenen Liebe hinweggegangen war?

Vielleicht darf man auch eine entferntere Wirkung dieses Hauches bei einem der Zeitgenossen des Plinius, bei Dio Chrysostomus annehmen. In Betreff seiner Ideen über Moral, schließt sich dieser ausgezeichnete Redner dem Stoicismus an; die Tugend besteht, seiner Ansicht zufolge, in einem naturgemäßen Leben; die Widerwärtigkeiten und das Unglück des Lebens kommen nur von der Versäumung dieses Gesetzes her. Ebenfalls in stoischem Sinne, lehrt er eine innere Freiheit und Sklaverei, welche wirklicher sind, als die äußeren Zustände, denen man diese Namen giebt. Doch es ist mehr als

[13]) „Videor enim non omnino immaturos perdidisse, quos jam liberos perdidi." l. c.

[14]) L. IX. ep. 6. t. II. p. 40.

[15]) L. VI. ep. 34. l. IV. ep. 22. t. I. p. 217. 136.

reine Speculation, wenn er behauptet, daß es von Natur keine Sklaverei gebe, daß weder die Gewalt noch das geschriebene Recht eine Sklavenkaste ins Leben rufen können, ohne den angebornen Rechten der Menschen Hohn zu sprechen, die ja alle zur Freiheit geboren sind[16]). Das Bestreben des Dio ist ein wesentlich praktisches; er wünscht die Anwendung der Weisheit auf das Leben des Einzelnen und auf das Wohl des Staates und dessen Glieder; dies ist es, was ihm seine schönen Sittenregeln über die Tugenden und die Pflichten eines Fürsten in seinen, an Trajan gerichteten, Reden eingegeben hat[17]). Dieser praktische Charakter seiner Moralphilosophie ist ein Fortschritt, denn der alte Stoicismus war ganz subjectiv und selbstsüchtig. Wenn wir jedoch diesen Fortschritt nicht einem christlichen Einflusse zuzuschreiben haben, unter welchem Dio Chrysostomus gestanden haben mag, muß man denselben wenigstens auf den neuen Anstoß zurückführen, welchen Seneca der stoischen Moral gegeben hat. In dieser Beziehung wird man sagen können, daß die Lehren des, dem Domitian verhaßten, von Trajan aber geliebten Redners, einen der eigentlichen heidnischen Philosophie fremden Geist offenbaren.

Bei Plutarch, der freilich nicht der Schule der Stoiker angehörte, finden wir einen ähnlichen Geist, jedoch mit mehr Tiefe und von einer größeren Wärme durchdrungen. Der mit Liebe erfüllte hohe Geist dieses Schriftstellers war weder durch die Lehre der Stoa, noch durch die des Epicur befriedigt; er strebte nach Höherem; er glaubte eine kräftigere Nahrung in den Theorien des Plato und des Pythagoras zu finden, an welche er einige Grundsätze des Aristoteles und vielleicht selbst einige der orientalischen Weisheit entnommene Ideen knüpfte. In manchen Stellen seiner Werke spricht er die geheimen Bedürfnisse seines Herzens aus; er ist voll von Ahnungen und Hoffnungen, er ist einer der „sehnsuchtsvollen Menschen“, von welchen Saint-Martin spricht. Mehr Praktiker als speculativer Denker, blieb er Eklektiker und hat kein besonderes System aufgestellt; die höchste Wichtigkeit gab er den moralischen Fragen der Sittenlehre, welche das Leben des Menschen in seinem Verhältnisse zu den Mitmenschen und zu der Vorsehung betreffen. Er spricht gern und mit heiliger Ehrfurcht von dieser göttlichen Vorsehung; er ist überzeugt, daß unter der Menge, der von dem Volke angebeteten

---

[16]) Or. 14 et 15. t. I. p. 436 sq.

[17]) T. I. p. 43 sq.

Götter nur ein einziger sein könne, der ewig und unveränderlich sei[18]), und daß dieser Gott der Vater und Führer der guten Menschen ist; in ihm ist nichts Böses, weder Haß noch Zorn, er ist die Güte und die Barmherzigkeit, und seiner Natur nach ist er bereit zu helfen und Gnade zu geben[19]). Tief betrübt über die Verdorbenheit und Sittenlosigkeit seines Zeitalters, in welchem die heidnische Gesellschaft der Sinnlichkeit und dem Materialismus hingegeben war, weil sie entweder als abergläubisch oder als gottverläugnend[20]) erscheint, erkennt Plutarch die Nothwendigkeit eines aufrichtigen religiösen Glaubens als Grundlage der Sittlichkeit. Ohne Religion können die Einzelwesen nicht glücklich sein und die Gesellschaft ist unmöglich; kein Staat kann ohne den Glauben an Götter bestehen; er ist das wahre Band der Gemeinschaft, die sicherste Grundlage der Gesetzgebung; eine Stadt kann ohne Mauern, ohne Schauspiele, ohne Reichthümer, ohne Wissenschaft bestehen, aber niemals ohne Gott, ohne Gebet, ohne Opfer[21]). Deswegen fordert er, daß man „den frommen Glauben der Väter“ bewahre und belebe, jedoch mit Hinwegnahme des unreinen Zusatzes der Fabeln, als Quellen der Gottlosigkeit oder eines groben Aberglaubens[22]). Statt zu Jesum Christum zu kommen, begnügt sich Plutarch damit, die Mythologie zu reinigen. Wenn, sagt er, dieselbe buchstäblich zu verstehen wäre, müßte man den Mund verdammen, der sie verkündet. Man muß sie in doppeltem Sinne, im physischen und im moralischen erklären, indem man in derselben, Symbole tiefer Gedanken oder natürlicher Thatsachen sucht. Allerdings nahm Plutarch die, damals gebräuchliche Eintheilung der Religion in eine poetische oder mythische Theologie, eine physische oder philosophische und eine politische Theologie oder nationale Religion an[23]). Diese Letztere war jedoch für ihn nicht ein einfaches Mittel der Politik, dessen die aufgeklärten Menschen nicht bedürfen, und das sie nicht zu ehren brauchen. Er wünschte, für das

---

18) De defectis oraculorum c. 19. t. IX. p. 329.

19) „*Πάντων μὲν ἡγεμὼν ἀγαθῶν, παντῶν δὲ πατὴρ καλῶν* . . .“ Non posse suaviter vivi sec. Epic. c. 22. t. XIV. p. 123.

20) O. c. c. 21. p. 119.

21) „*Τοῦτο μέντοι* (der Glaube an die Götter) *τὸ συνεκτικὸν ἁπάσης κοινωνίας καὶ νομοθεσίας ἔρεισμα καὶ βάθρον* . . .“ Adv. Colotem. c. 31. t. XIV. p. 192.

22) De Pythag. orac. c. 18. t. IX. p. 275.

23) „*Τὸ μυθικὸν, τὸ φυσικὸν, τὸ πολιτικόν.*“ Amatorius c. 18. t. XII. p. 44. De placitis philos. l. I. c. 6. t. II. p. 365.

Volk sowohl, als wie für die Philosophen eine reinere Religion als die knechtische Furcht vor den Göttern oder als den abstracten Glauben an eine letzte und höchste Ursache; er wünschte mit einem Worte Etwas, Das wir im christlichen Sinne Frömmigkeit nennen. Er hatte das Gefühl derselben, was ihn selbst betraf; durch die Mühe, die er sich gab, die Mythen zu erklären, hat er bewiesen, daß er dieses Gefühl auch Anderen mitzutheilen sich bestrebte.

Diese zwar noch sehr unvollständige Frömmigkeit, konnte ohne Liebe zu den Menschen nicht bestehen; die Liebe aber, wie Plutarch sie verstand, konnte sich nicht bis zu der christlichen Liebe (Charité), bis zur Macht der Aufopferung erheben; jedoch wurde sie als das wesentliche Kennzeichen der Menschheit angesehen: „dem Menschen ist es eigen, zu lieben und geliebt zu werden“[24]). Plutarch wünscht, daß diese gegenseitige Liebe unter den Menschen alle ihre Verhältnisse zu einander durchdringe. Er schreibt mehrere Abhandlungen, um die Leidenschaften des Zornes, der Rache, des Hasses, zu bekämpfen, welche den Menschen entehren und die Gesellschaft zerstören; er beweist, daß man das Böse nicht mit dem Bösen vergelten solle, daß man aber den Gegner durch ein ehrbares und wohlthätiges Leben beschämen müsse[25]). Ganz besonders soll die Liebe in das Familienleben eindringen. Das Streben nach einem reineren Begriffe von der Ehe, als die alte Civilisation hat, ein Streben, dessen erste Spuren wir bei Seneca und bei Plinius wahrgenommen haben, setzt sich auch bei Plutarch fort und offenbart sich bei ihm auf eine vollständigere, den Grundsätzen des Christenthums entsprechendere Weise. — In seinen Augen giebt es keinen heiligern Bund als die Ehe; sie muß sich auf die „Uebereinstimmung guter und ehrbarer Sitten“ stützen, so wie auf eine gegenseitige, aufrichtige Liebe und auf gegenseitige Achtung[26]). Der Bund wird rein bleiben und eine Quelle des Glückes werden, wenn die Ehegatten sich lieben und ehren; „in der Ehe, sagt er, ist lieben ein noch größeres Glück, als geliebt werden, weil dies die Gatten vor vielen Fehlern bewahrt“[27]). Die Tugenden

---

[24]) „. . . *Ἄνθρωπος ὢν, ᾧ τὸ φιλεῖν ἐστι καὶ φιλεῖσθαι, καὶ τὸ χαρίζεσθαι καὶ τὸ εὐχαριστεῖν.*“ . . . De vitando aere alieno. c. 6. t. XII. p. 213.

[25]) De cohibenda ira t. IX. p. 422 u. folg. — De invidia et odio, t. XI. p. 185 u. folg. — De capienda ex hostibus utilitate. t. VII. p. 269 u. folg.

[26]) Conjugialia praecepta t. VII. p. 412.

[27]) *Τὸ γὰρ ἐρᾷν ἐν γάμῳ, τοῦ ἐρᾶσθαι μεῖζον ἀγαθόν ἐστι. πολλῶν*

der Frau sind Weisheit, Bescheidenheit, Keuschheit; ihr Wirkungskreis ist das Innere des Hauses, ihre Beschäftigungen sind die Sorge für das Hauswesen und die Erziehung der Kinder[28]). Plutarch will, daß die Frau dem Manne unterthan sei, selbst so sehr, daß, wenn er sich selbst vergißt, sie darüber nicht erzürne[29]); nichts destoweniger tadelt er ernstlich den Ehegatten, der diesen, seiner Frau ertheilten Rath, geduldig zu sein, benutzen sollte, um ihr die Treue zu verweigern; wenn die Frau dem Manne Unterwürfigkeit schuldig ist, so soll dagegen der Mann nicht über dieselbe herrschen, wie ein Herr über eine Sache verfügt, die sein volles Eigenthum ist, sondern wie der Geist über den Körper, theilnehmend an seinen Schmerzen und denselben ehrend als mit ihm nur Eins bildend[30]). Hinsichtlich der Kinder, giebt Plutarch den Eltern weise Rathschläge für die physische und moralische Erziehung derselben; die Mutter soll sie selbst säugen, um sie durch ein Band mehr an sich zu fesseln; der Vater soll mit strenger Aufmerksamkeit über ihren Unterricht wachen[31]). In einer Zeit, in welcher die Familie sich immer mehr und mehr auflöste und wo, in allen Classen der Gesellschaft, ein schändlicher Egoismus die Eltern von den Kindern entfernte, bemühet sich Plutarch, die Gefühle der natürlichen Liebe zu wecken, um den Vätern und den Müttern die Pflicht ihre Kinder zu lieben und für ihre Zukunft zu sorgen, dringend zu empfehlen. In der ganzen Natur findet er Vorbilder des innigen Bandes, welches den Vater an den Sohn knüpfen soll; der Mensch allein, sagt er, läßt sich durch seinen Vortheil von dem Wege abbringen, welchen die Natur ihm vorschreibt[32]).

Die Sklaven sollen in dieselbe Liebe mit inbegriffen sein; eine berühmte Stelle der Lebensbeschreibung des Cato offenbart den ganzen Unterschied zwischen der alten Art, die Sklaven zu betrachten und zu behandeln, und dem Fortschritte, welchen, in dieser Beziehung die Ideen bei den, einem mildernden Einflusse des Christenthums zugänglichen, Geistern gemacht hatten. Plutarch fügt nämlich, nachdem er

---

γὰρ ἁμαρτημάτων ἀπαλλάττει, μᾶλλον δὲ πάντων, ὅσα διαφθείρει καὶ λυμαίνεται τὸν γάμον. Amatorius c. 23. t. XII. p. 62.

[28]) Conjugialia praec. t. VII. p. 419 u. folg.

[29]) Ibid. p. 424.

[30]) Ibid. p. 427.

[31]) De liberis educ. t. VII. p. 1 u. folg. Einige Gelehrte bestreiten die Aechtheit dieser Abhandlung.

[32]) De amore prolis t. X. p. 70 u. folg.

von der Gewohnheit des Cato, sich der Sklaven, die ihm keine Dienste mehr leisten konnten, zu entledigen, gesprochen hat, die Bemerkungen bei, welche diese Handlungsweise ihm eingiebt. Wir führen sie an, indem wir die unnachahmliche französische Uebersetzung von Amyot benutzen[33]):

„Toutesfois de vendre ainsi les serfs ou les chasser de la maison après qu'ils sont envieillis en vostre service, ne plus ne moins que si c'estoient bestes mues, quand on en a tiré de service de toute leur vie, il me semble que cela procède d'une par trop rude et trop dure austérité de nature, et qui pense que d'homme à homme il n'y ait point de plus grande société qui les oblige réciproquement, que de tant qu'ils peuvent tirer profit et utilité l'un de l'autre; et toutesfois nous voyons que la bonté s'estend bien plus loin que ne fait la justice, parce que la nature nous enseigne à user d'équité et de justice envers les hommes seulement, de grace et de bénignité quelquefois jusqu'aux bestes brutes: ce qui procède de la fontaine de douceur et d'humanité, laquelle ne doit jamais tarir en l'homme... Quant à moy, je n'aurois jamais le coeur de vendre le boeuf qui auroit longuement labouré ma terre, pour ce qu'il ne pourroit plus travailler à cause de sa vieillesse, et encore moins un esclave en le chassant, comme de son païs, du lieu où il auroit longtemps esté nourry, et de la manière de vivre qu'il auroit de longue main accoustumée, pour un petit d'argent que j'en pourrois retirer en le vendant, lors qu'il seroit autant inutile à ceux qui l'acheteroient comme à celuy qui le vendroit“[34]).

In einer anderen Abhandlung ergänzt Plutarch diese richtigen Gedanken, indem er erklärt, wie er selbst dazu gekommen sei, seine Dienstboten mit größerem Wohlwollen zu behandeln. Anfänglich gerieth er gegen sie in Zorn, wenn sie Fehler begingen; später hatte er versucht, die Gefühllosigkeit der Stoiker zu beobachten, indem er es unterließ, sich zu erzürnen und indem er es vorzog, lieber seine Sklaven schlecht werden zu lassen, als es durch Leidenschaft selbst zu werden; schließlich, als er bemerkte, daß die Sklaven, welche mit Nachsicht und Schonung behandelt wurden, ihm weit größere Dienste

---

[33]) Anmerkung des Uebersetzers. Die angezogene Stelle würde ihren ganzen Werth verlieren, wenn dieselbe in die deutsche Sprache übertragen würde, weswegen wir sie wörtlich geben.

[34]) Cato major c. 5. t. II. p. 391. Pariser Ausgabe der Uebersetzung von Amyot 1645, Fol.

leisteten, erkannte er auch, daß „die Vernunft" ein besseres Mittel für Befehle sei, als der Zorn[35]). Wir hätten noch manche Stellen anführen können, um die Bestrebungen des Plutarch zu schildern. Was wir gesagt haben, scheint uns genügend, um den Unterschied zwischen den sittlichen Lehren des Alterthums und denen dieses wohlwollenden Philosophen, der von dem wachsenden Einflusse der christlichen Ideen beherrscht wurde[36]), hervorzuheben.

§. 3.

Epictet.

Noch ersichtlicher ist dieser Einfluß bei Epictet, einem Zeitgenossen des Plutarch und früheren Sklaven eines Freigelassenen des Nero. Bei diesem Philosophen, welchen Domitian von Rom verbannte, bemerken wir, wie der alte Stoicismus fortfuhr, sich umzugestalten. Hineingezogen in die gewaltige Strömung der neuen Gedanken, welche keine Verfolgung aufhalten konnte, entfernt sich dieses System immer mehr und mehr von seinem Ursprunge, um einen, mehr und mehr den Grundsätzen der Stifter entfremdeten, Charakter der Nachsicht und der Menschlichkeit anzunehmen. Epictet ist, seines tief moralischen Gefühls und seiner frommen Empfindungen wegen, vielleicht der reinste unter allen heidnischen Philosophen; diese Reinheit könnten wir unmöglich begreifen, wenn wir nicht einen, der heidnischen Civilisation fremden und dem Epictet selbst unbekannten Einfluß annehmen wollten. Wenn er sich des Letztern klar geworden wäre, hätte er vielleicht den letzten Schritt gethan, der ihn noch von dem Christenthum trennte. Kein Heide hat mit so großem Dankgefühl und Bewunderung von Gott und seiner überall sichtbaren Gegenwart, so wie von der, den Menschen erwiesenen, Wohlthaten[1]) gesprochen; Keiner fühlte so lebhaft wie er, daß die Vorsehung dieses Gottes nicht eine allgemeine und abstracte That ist, wohl aber ein besonderes, unaufhörliches, väterliches Eingreifen in die Angelegenheiten der Welt und der Menschen[2]). Der Mensch ist das Kind Gottes; er ist der Gegenstand seines fortgesetzten Schutzes[3]); er ist zum Glück geschaffen,

---

[35]) De compescenda ira c. 11. t. IX. p. 440.
[36]) M. s. am Ende der Denkschrift die Anmerkung 1 über Tacitus.
[1]) Z. B. Diss. l. I. c. 16. t. I. p. 90.
[2]) Diss. l. I. c. 14. p. 80.
[3]) Diss. l. I. c. 9. p. 52.

nicht zu einem vergänglichen Glück, welches in dem Besitze und dem Genusse äußerlicher Dinge besteht; denn, da nicht alle Menschen über diese Dinge verfügen, so wäre Gott, der sie ihnen verweigert hat, ungerecht, sobald dieselben zu ihrem Glücke unumgänglich nothwendig wären; doch, es ist eben so unmöglich, den Begriff der Gerechtigkeit von Gott zu trennen, als zu behaupten, das Glück sei nicht die Bestimmung aller Menschen. Das Glück besteht folglich einzig und allein in etwas Innerlichem, d. h. in dem Frieden der Seele, in der Abwesenheit des Wunsches, Dinge zu besitzen, die man nicht erlangen kann und die an und für sich gleichgültig sind[4]). Um glücklich zu werden, ist die größte Pflicht des Menschen, Gott zu gehorchen, den eigenen Willen dem seinigen zu unterwerfen, Vertrauen auf ihn zu setzen[5]). Dies ist eine reiche Quelle des Trostes und der Kraft; was hat derjenige zu fürchten, der da weiß, daß er ein Kind Gottes ist? Was kann den betrüben, der Gott als Schöpfer und Vater erkannt hat?[6]). In diesem Sinne muß man eine Stelle des Epictet erklären, die man ihm mit Unrecht vorgeworfen hat, als solle sie das Merkmal des Egoismus und der Gleichgültigkeit an sich tragen[7]). Wenn er fordert, daß man sich über Alles hinwegsetzen und Eltern selbst, Kinder, Freunde, Vaterland, als eben so viel äußere Dinge entbehren können müsse, meint er nur, daß man nicht ausschließlich alle Liebe auf diese Dinge beschränken solle; ist dies der Fall, so versetzt man sich in einen Zustand der Knechtschaft, man wird unglücklich und untröstlich, wenn man Das verliert, was man zu sehr geliebt hatte; man muß sein Vaterland und seine Familie Gott anvertrauen; auf ihn allein muß man alle seine Wünsche legen und dann wird man niemals unglücklich sein[8]).

Als Kind Gottes hat jeder Mensch Theil an der höchsten Bürgerschaft, welche die Götter und die Menschen in sich schließt, und wovon das irdische Vaterland nur ein unvollständiges Abbild ist[9]). Das Bewußtsein, ein Weltbürger zu sein, einen wesentlichen Bestandtheil des Weltalls zu bilden, offenbart dem Menschen den Werth seiner Individualität. So ist es bei Seneca die Eigenthümlichkeit

[4]) Dissert. l. III. c. 24. t. I. p. 484.

[5]) Manuale c. 31. t. III. p. 35.

[6]) Dissert. l. I. c. 9. t. I. p. 52.

[7]) Ritter, Geschichte der Philosophie, 2. Ausg. Bd. IV. S. 233.

[8]) Dissert. l. II. c. 17. l. IV. c. 1. t. I. p. 270. 551. — Manuale c. 15. t. III. p. 17.

[9]) Dissert. l. II. c. 5 u. 10. t. I. p. 192. 216.

des Menschen, daß er nicht allein das Vorrecht besitzt, Bürger des irdischen Staates mit seinen zeitlich vergänglichen Zwecken zu sein; es liegt dieselbe vielmehr in der geistigen Natur der Seele, die für einen Gesammtstaat unvergänglicher Art bestimmt ist. Wenn also Epictet lehrt, daß das Gesetz des Lebens, das sittliche Princip, darin besteht, der Natur gemäß zu leben[10]), so will er von einem, mit der geistigen Natur des Menschen übereinstimmenden, von allem Bösen befreiten Leben reden. Dieses Leben aber, ist es möglich? Die alte stoische Weisheit, die, das sittliche Vermögen des Menschen überschätzend, für das Böse einen nicht so strengen Maßstab anlegte, zweifelte nicht daran, Epictet dagegen läugnet es; er behauptet, daß es selbst dem weisesten Menschen unmöglich sei, ohne Sünde zu sein, obgleich Jeder dahin streben könne und müsse, keine Fehler zu haben[11]). Dies ist nun nicht mehr der alte stoische Stolz; wie ein fernes Echo der christlichen Demuth klingt der Rath: „Wenn du gut sein willst, so beginne damit, dich als schlecht zu betrachten"[12]). Von einem ähnlichen Gedanken hatte Seneca die Pflicht der Nachsicht und der Vergebung abgeleitet. Epictet fährt fort, diesen Weg weiter zu verfolgen. Man muß sich nicht beeilen, die Andern zu verurtheilen; wenn wir uns beleidigt glauben, so mögen wir bedenken, daß der Beleidiger vielleicht Recht hat, uns Vorwürfe zu machen, oder daß, wenn er sich geirrt hat, er uns nicht schaden wollte[13]); man muß ihm also nicht grollen; weit davon entfernt, das Böse mit dem Bösen zu vergelten, sollen wir uns, die Einen die Andern tragen, wir sollen sanftmüthig sein und bereit zu vergeben[14]).

Was seine Verhältnisse mit seinen Mitmenschen anlangt, so gilt für den Menschen das Gesetz, ihnen nützlich zu sein. In dieser Beziehung allerdings scheint das Moralsystem des Epictet an demselben innern Widerspruch zu leiden, wie dasjenige des Seneca. Der Weise, sagt er, ist nur Zuschauer in dieser Welt, seine Aufgabe ist, die Werke Gottes zu bewundern und zu erzählen[15]). Jedoch spricht er noch häufiger von der Pflicht jedes Einzelnen, die Stelle nicht zu

[10]) Dissert. l. I. c. 26. t. I. p. 133.

[11]) „*Τί οὖν; δυνατὸν ἀναμάρτητον εἶναι ἤδη; ἀμήχανον. ἀλλ' ἐκεῖνο δυνατὸν, πρὸς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς.*" Dissert. l. IV. c. 12. §. 19. t. I. p. 667.

[12]) „*Εἰ βούλει ἀγαθὸς εἶναι, πρῶτον πίστευον ὅτι κακὸς εἶ.*" Fragm. 3. t. III. p. 65.

[13]) Manuale c. 42. 43. t. III. p. 50.

[14]) Dissert. l. I. c. 29. l. II. c. 10. 22. t. I. p. 163. 221. 319.

[15]) Dissert. l. I. c. 6. t. I. p. 35.

verlassen, die Gott ihm angewiesen hat; man hat das Recht nicht, zu fliehen, man muß bis an's Ende auskämpfen. Der Mensch ist ein Glied der Gesellschaft; wenn dies sein Ruhm ist, so ist es auch eine große Verpflichtung für ihn; so wie jedes Glied sich nicht von dem Körper absondern kann, sondern dem Ganzen dienen muß, so hat auch der Mensch an seinem Posten zu verbleiben, ohne Rücksicht auf das Lob oder den Tadel. In allen gesellschaftlichen Verhältnissen, als Vater, Sohn, Gatte, Bürger, Diener, ist der Mensch gehalten, seine Pflichten zu erfüllen. Was er für die Seinigen thut, das thut er für das Vaterland; in der niedrigsten Stellung kann er der Gesellschaft nützlich sein, wenn er nur treu und sittlich gut ist[16]). Epictet tritt dem, damals in der Welt, herrschenden Egoismus entschieden entgegen; dieses Streben, welches Alles auf das persönliche Interesse zurückführte und demselben Alles opferte, war seiner Ansicht nach die Ursache aller öffentlichen Feindseligkeiten und Unglücksfälle. Nicht ohne von fremder Seite her einen Antrieb erhalten zu haben, konnte ein heidnischer Philosoph zu der Erkenntniß kommen, was Verderbliches und Irreligiöses in einer auf den Egoismus gestützten socialen Moral liege und gar folgende Zeilen schreiben: „Von Natur ist der Mensch geneigt, Nichts mehr zu lieben, als was ihm nützlich ist; der Nutzen ist sein Vater, sein Bruder, sein Verwandter, sein Vaterland, sein Gott. Wenn wir glauben, daß die Götter unserem Nutzen entgegen sind, dann verwünschen wir sie, stürzen ihre Statuen um, verbrennen ihr Heiligthum. So ließ Alexander nach dem Tode seines Freundes die Tempel des Aesculap verbrennen. Wenn Jemand den Nutzen in dem, was heilig und ehrbar ist, sieht, im Vaterland, in den Eltern, in den Freunden, so wird alles Dieses gesichert sein; wenn er ihn anderswohin versetzt, so wird alles Dieses untergehen, denn Alles wird der Selbstsucht aufgeopfert werden"[17]).

Um die Gesellschaft zu retten muß man ihre Glieder durch ein anderes Band verbinden, als das des Egoismus; dieses neue, von Epictet vorausgesehene Band, ist das gegenseitige Wohlwollen, welches jeden Menschen ohne Stolz und ohne Zorn behandelt und ohne Rücksicht auf den, etwa daraus zu ziehenden, Nutzen ihm Gutes zu thun sucht[18]). In äußersten Fällen, in welchen der Mensch von Allen verlassen ist, muß man ihn unterstützen, selbst wenn man sein Feind

[16]) Dissert. l. II. c. 5. 14; t. I. p. 192. 242. — Man. c. 24. t. III. p. 25.

[17]) Dissert. l. II. c. 22. t. I. p. 314.

[18]) Dissert. l. I. c. 18. 28. 29. t. I. p. 97. 144. 163.

ist[19]). Dieses Wohlwollen muß zuerst in dem Familienleben sich fest begründen und zwar zwischen dem Gatten und der Gattin, zwischen den Eltern und den Kindern. Auch in dieser Richtung finden wir bei Epictet Spuren des christlichen Einflusses. Wenn es die Pflicht des Menschen ist, in allen Dingen Treue zu halten, so soll er sie besonders in der Ehe, sowohl seiner eigenen Gattin, als den Anderen gegenüber, beobachten; der Ehebruch ist nicht nur eine Verletzung des heiligsten Bandes, er ist zugleich ein Verbrechen gegen die Republik[20]). Epictet will die Ehe auf der gegenseitigen Treue und auf die Keuschheit beider Ehegatten begründet wissen. Der schönste Schmuck der Gattin ist Bescheidenheit und Schamhaftigkeit[21]). Der ernste und zartfühlende Sinn des Weltweisen ist empört über die Sittenlosigkeit der römischen Frauen seiner Zeit, welche diese Tugenden vergessen hatten und, um ihr zügelloses Leben zu rechtfertigen, sich auf Plato beriefen, der die Gemeinschaft der Frauen lehrte. Man freut sich, ruft er mit Wehmuth aus, jedes Mal, wenn man ein Mittel findet, seine Sünden zu entschuldigen, und er fügt die Ermahnung bei, welche so oft von den Theoretikern vergessen wird, welche mit verderblichen Hirngespinnsten spielen zu können glauben: man muß sich hüten, dem Bösen einen Finger preiszugeben, denn es wird immer Menschen geben, die geneigt sind, sich des leisesten Zugeständnisses zu bemächtigen, um ihre Laster zu rechtfertigen[22]). Anderswo giebt er einem Vater, welcher den Anblick seines kranken Kindes nicht ertragen konnte und seine Wohnung verlassen hatte, schöne Lehren; er erinnert denselben an die Pflichten der väterlichen Liebe und an die Obliegenheit, Denjenigen, die man liebt und von denen man wiederum geliebt sein will, alle Dienstleistungen zu erweisen, welche man im Falle des Unglücks von denselben zu erhalten wünscht[23]). In dem Punkte der Sklaverei finden wir Epictet übereinstimmend mit Seneca, Plinius, Plutarch. Er, welcher die Härte dieses Standes selber an seiner Person kennen gelernt hatte, mußte natürlich über die Mittel nachdenken, sich von demselben zu befreien, ohne sich gegen seinen Herrn zu empören. In dem Stoicismus

---

[19]) Dissert. l. I. c. 2. p. 67.

[20]) Dissert. l. II. c. 4. t. I. p. 183.

[21]) Man. c. 40. t. III. p. 50.

[22]) „*Καὶ τὸ ὅλον οἱ ἄνθρωποι χαίρουσιν, ἀπολογίας τοῖς ἑαυτῶν ἁμαρτήμασι πορίζοντες. Ἐπείτοι φιλοσοφία φησὶν, ὅτι οὐδὲ τὸν δάκτυλον ἐκτείνειν εἰκῆ προσήκει.*“ Fragm. 53. t. III. p. 84.

[23]) Dissert. l. I. c. 2. t. I. p. 64.

fand er den Trost für die Sklaven, wie den für die Armen und Unterdrückten. Freiheit und Knechtschaft sind nur Worte, wenn es sich von dem äußeren Zustande handelt, sie bezeichnen Wirklichkeiten nur dann, wenn sie freiwillig gewählte Zustände bezeichnen[24]); es verhält sich eben so mit Armuth und Reichthum, welche Beide an und für sich weder ein Gut noch ein Uebel sind[25]). Die äußerlichen Dinge sind gleichgültig; was liegt an dem Zustande des Körpers, wenn die Seele frei ist und wenn ihr Nichts mangelt? Sie ist frei, wenn das Uebel keine Macht über sie hat, und das Uebel sind, die Begierden, die sie plagen und gar unterjochen, sobald sie äußerliche, unzugängliche und unerreichbare Güter zum Gegenstande haben. Um also sich zur Freiheit zu erheben, muß sie sich zu beherrschen, zu besitzen lernen, d. h. sie muß entsagen, Dinge zu wünschen, die sie nicht erreichen kann[26]). Der von seinem Herrn freigelassene Sklave kann Sklave bleiben, so lange er nicht die Seelenruhe hat; er wechselt nur seine Knechtschaft; so ist auch der Herr Sklave, und noch mehr als sein Diener, so lange er unter der Herrschaft seiner Leidenschaften, seines Ehrgeizes, seiner selbstgeschaffenen Bedürfnisse bleibt[27]). Um frei zu werden, braucht man seinen Stand nicht zu ändern; man muß seine Sinnesart ändern, indem man sich durch eine durchgreifende That des Willens zu der inneren Freiheit erhebt; der Sklave wird wahrhaftig frei, sobald er aufgehört haben wird, die äußere ihm unerreichbare Freiheit zu erlangen[28]). Ist man einmal zu der inneren Befreiung gelangt, dann steht man außer dem Bereich der Angriffe des Schicksals; Nichts stört dann die Seele; der Sklave zittert nicht mehr vor einem unmenschlichen Herrn; der Unterdrückte fürchtet nicht mehr die Tyrannen und ihre Trabanten[29]). Es liegt viel Schönes und Großes in den Stellen, wo Epictet, als Sklave eines grausamen Herrn, mit so viel Ruhe und Würde von der inneren Freiheit redet, welche man in der Knechtschaft bewahren kann. Er verkündet die Freiheit als das höchste Gut[30]), ohne jedoch ein einziges Mal seinem Herrn zu fluchen, ohne die Sklaven aufzufordern, ihr Joch abzuwerfen. Er fordert, daß diese eine wirklichere, reinere

---

[24]) Man. c. 8. t. III. p. 66.
[25]) Man. c. 21. u. folg. t. III. p. 72.
[26]) Dissert. l. IV. c. 1. t. I. p. 529.
[27]) Dissert. l. II. c. 1.; l. IV. c. 1. t. I. p. 172. 529.
[28]) Fragm. 44. t. II. p. 81. — Man. c. 8. t. II. p. 66.
[29]) Dissert. l. I. c. 19. t. I. p. 104.
[30]) Dissert. l. IV. c. 1. t. I. p. 540.

Freiheit als die ihrer Unterdrücker, in sich selbst suchen. Indessen empfand er doch lebhaft die Ungerechtigkeit der Sklaverei; er ging selbst so weit, den Wunsch, sie aufgehoben zu wissen, auszusprechen: „Wie der gesunde Mensch nicht von einem kranken bedient sein möchte, oder wie er nicht wünschen kann, daß Die, welche mit ihm wohnen, krank seien, so soll der freie Mensch sich nicht von Sklaven bedienen, oder diejenigen in der Knechtschaft lassen, die mit ihm leben" [31]). Man glaubte in diesem Lehrsatze „den Ausdruck der tiefsten Verachtung" zu finden [32]). Aber, ist er nicht vielmehr eine Verwahrung gegen die Ungerechtigkeit der Sklaverei, zu Gunsten der Gleichheit aller Menschen? Wir sind geneigt, darin den Wunsch zu erkennen, daß der freie Mensch die natürliche Freiheit seines Mitmenschen so sehr ehre, um diesen nicht in der Knechtschaft zu lassen, wir möchten sagen, den Wunsch, daß er seinen Sklaven die Freiheit gebe, um sie zur Würde freier Menschen zu erheben. Wenn Epictet nicht tiefer auf diesen Gegenstand einging, so geschah dieses, weil er, zum Rufe eines Stoikers gelangt, sich, in Bezug auf sich selbst, damit zufrieden gab und Dieses auch für alle seine Standesgenossen als genügend betrachtete. Jedoch wissen wir, daß diese Ruhe eine, in der Praxis schwer zu bethätigende Gefühlsabhärtung war, eine vollständige Gleichgültigkeit, deren einige philosophische Geister wohl fähig waren, die jedoch nicht ein allgemein anzuwendendes Heilmittel für den ganzen unterdrückten Theil der heidnischen Gesellschaft werden konnte. Zum Theil in Folge dieses Egoismus, gegen welchen Epictet ankämpfte, welchen jedoch der christliche Glaube allein vollständig in seiner Seele zu ersticken vermocht hätte, erklärte er, daß man das Mittel der Philosophie, Denjenigen, die es nicht forderten, auch nicht anbieten müsse: der Philosoph, seiner Ansicht nach, sollte nicht wie jene römischen Aerzte handeln, welche die Kranken aufsuchten, statt dieselben zu erwarten [33]). Zum Gebrauche Derjenigen, die nicht Herr genug über sich selbst waren, um ohne Murren das Unglück oder die Knechtschaft zu ertragen und um jeden Wunsch einer Verbesserung ihrer Stellung aufzugeben, hielt er ein anderes Mittel in Bereitschaft: es war das des Heidenthums: der Selbstmord. Im Widerspruche mit seinen schönen Ermahnungen zum Vertrauen, welches der Mensch, als Kind Gottes, gegen seinen Vater haben soll, sagt er: „Die Thür ist

[31]) Fragm. 43. t. II. p. 80.
[32]) Wallon t. III. p. 44.
[33]) Dissert. l. III. c. 23. t. I. p. 480.

geöffnet, ahmet den Kindern nach, die, wenn ihr Spiel ihnen zu gefallen aufhört, fortgehen und sagen: „ich will nicht mehr spielen;" verlasset, wie sie, das Spiel, wenn es euch nicht mehr recht ist; allein, wenn ihr bleibet, so beklagt euch nicht" [34]). Meine unmaßgebliche Ansicht ist aber die, daß selbst in diesen Worten des Epictet noch ein Fortschritt liegt, auf den man aufmerksam machen muß. Wem giebt er den Rath, das Spiel aufzugeben? den Schwachen, Denjenigen, welche die Widerwärtigkeiten nicht ohne Murren zu ertragen vermögen. Der Selbstmord ist also für ihn nicht mehr eine That des höchsten Muthes; er ist vielmehr ein verzweifeltes Mittel, sich der Nothwendigkeit, muthig und ergeben zu sein, zu entziehen; er ist die That eines feigen Menschen, während Seneca denselben noch als ein Zeugniß heldenmüthigen Stolzes bewundert.

Nach alle Dem werden wir nicht, wie einige Gelehrte des letzten Jahrhunderts, sagen, daß Epictet ein Christ war, obgleich er wohl, wie Pascal [35]) behauptet, einer der Weltweisen gewesen ist, der am Besten die Pflichten des Menschen gekannt habe [36]); er ist ein heidnischer Philosoph geblieben, d. h. er hat nicht einen vollständigen Sieg über den egoistischen Stolz davon getragen; er hat selbst die Glieder der Sekte der Galiläer verkannt, indem er in ihrer Todesverachtung nur die Folge einer falschen Sucht oder einer Gewohnheit sah; er hat gefragt: ob die Vernunft dem Menschen nicht eine Kraft verleihen könnte, wie sie die Christen aus ihrem Glauben schöpften [37]). Aber man kann nicht läugnen, daß die Gedanken dieses Philosophen den Anstrich des Christenthums an sich tragen, namentlich seine Lehre von der Achtung der Menschenwürde und von der Liebe. Andererseits ist es unmöglich, daß das Lesen der Schriften des Epictet nicht einen glücklichen Einfluß ausgeübt haben sollte; sie waren eine Vorbereitung für das Evangelium, sie trugen dazu bei, Jesu Christo Seelen zuzuführen; Origines bezeugt, daß Sklaven und Menschen

---

[34]) Dissert. l. I. c. 24. t. I. p. 125.

[35]) Müller, De Epicteti christianismo. Chemnitz 1724. 4°. M. s. Villemain, De la philos. stoïc. p. 278.

[36]) Pensées t. I. p. 150. M. s. diesen ganzen Abschnitt (Ausg. v. Faugère 1844).

[37]) *Εἶτα ὑπὸ μανίας μὲν δύναταί τις οὕτω διατεθῆναι πρὸς ταῦτα* (d. h. den Tod) *καὶ ὑπὸ ἔθους ὡς οἱ γαλιλαῖοι, ὑπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως οὐδεὶς δύναται.* Dissert. l. IV. c. 7. t. I. p. 618. Schweighäuser glaubt, daß die Worte: *ὡς οἱ γαλιλαῖοι*, eine Randglosse sind, t. II. p. 915.

aus den niedrigsten und verachtetsten Classen durch die Bekanntschaft mit den Abhandlungen dieses Weisen ganz bedeutend gebessert worden seien[38]).

§. 4.

Marc-Aurel.

Wir rechnen diesen Kaiser noch zu den Philosophen, weil er uns durch das Buch „Gedanken" in die Geheimnisse seiner Seele eingeweiht hat. Obgleich Schüler eines Sophisten, welcher das Christenthum haßte, entzog sich Marc-Aurel dem wohlthätigen Einflusse des neuen Geistes nicht. Er ist eben so fromm wie Epictet, und scheint noch liebevoller wie Dieser. Wenn Epictet, als Sklave des Alterthums, ganz besonders die Theorie der inneren Freiheit und der natürlichen Gleichheit der Menschen, als Gotteskinder entwickelt, so verlangt Marc-Aurel, als Herr eines weiten Reiches, ein im Leben zu bethätigendes Wohlwollen und eine Liebe, welche die Vorsehung nachahmet und der christlichen Liebe nahe kommt. Er fühlt, daß es nur einen, allgegenwärtigen Gott giebt. Die höchste Vernunft erhält und leitet die Welt[1]), ihre Weisheit und ihre Güte sind offenbar in ihren Werken[2]). Nichts geschieht durch den Zufall, Alles geschieht nach einem höchsten Plan. Gott lenket den Erfolg und die Widerwärtigkeiten, er giebt oder nimmt das Glück und die Macht; er schickt uns das Unglück, sowohl zu unserm persönlichen Heil, als auch zur Erfüllung seiner, auf die ganze Menschheit gerichteten Absichten. Das Unglück ist eine unserer geistigen Gesundheit zuträgliche, freilich aber bittere Arznei[3]). Tiefer religiöser Gedanke, fremd der Philosophie, wie den Sitten des Heidenthums! Der Mensch muß sich gewöhnen, keine andern Gedanken zu haben, als die, an die höchste Vernunft, die uns in ihrem Schooße trägt[4]); er soll mit Liebe und Ehrfurcht, ohne Stolz wie ohne Murren, Dasjenige annehmen, was sie ihm schickt, sich ihrem Willen unterordnen, mit vollkommenem Vertrauen sich ihr überlassen, so zu sagen, in ihrem Gefolge wandeln[5]). Das ist die wahre Seelenruhe[6]); verschieden

[38]) Origenes c. Cels. l. VI. c. 2. t. I. p. 630. M. vergl. l. III. c. 54. p. 483.

[1]) Cap. 3. §. 1 p. 16.

[2]) Cap. 4. §§. 4 u. 5. p. 19.

[3]) Cap. 14. §. 16. p. 88.

[4]) Cap. 3. §. 1. p. 16.

[5]) Passim.

[6]) Passim.

von der des Stoikers, welche eine Wirkung der Selbstverehrung ist, besteht sie in einer willigen Entgegennahme Alles dessen, was von Gott kömmt, in einer Ergebung, welche von der demüthigen Unterwerfung des Christen nicht mehr ganz weit entfernt ist. So ergeben, betrachtet man den Tod und das Leben, den Schmerz und die Freude, die Reichthümer und die Armuth, nicht mehr als Zufälligkeiten, man weiß, daß sie weder das wirkliche Uebel, noch die wahren Güter sind. Denn, ohne Unterschied werden sie den Bösen wie den Guten gegeben [7]); man widersteht den Versuchungen des Körpers, oder, wie Marc-Aurel mit einem christlichen, von Seneca in die Sprache der Philosophie eingeführten Ausdrucke sagt: man widersteht „den sanften oder harten Regungen des Fleisches" [8]) und in der Seele erkennt man die wahre und unversiegbare Quelle des Glückes [9]). Auf diese Weise bestrebt man sich Gott ähnlich zu werden. Eine Stütze in dem Kampfe des Lebens ist gerade der Gedanke, daß Gott nicht daran denkt, von vernünftigen Wesen Schmeicheleien zu empfangen, sondern zu sehen, daß sie sich bemühen, ihm ähnlich zu werden [10]). Diese Pflicht, sich Gott zu unterwerfen, um sich zu ihm zu erheben, ist allen Menschen ohne Unterschied auferlegt. Marc-Aurel erkennt noch klarer, als seine Vorgänger den Werth des einzelnen Menschen, die von aller äußern Stellung unabhängige menschliche Würde. Die vernünftige Seele, sagt er, ist sich die höchste Achtung vor sich selber schuldig [11]). Wenn ich mich nun auf solche Weise ehre, wie sollte ich nicht in jedem Menschen eine der meinigen ähnliche Seele ehren? Welches Unglück einen Menschen betreffe, welches die Veränderung seiner gesellschaftlichen Stellung sein möge, er bleibt doch Derselbe in seinem Inneren; sein sittlicher Werth ist darum nicht geändert [12]). Alle Menschen sind gleich, hinsichtlich ihrer vernünftigen Natur; sie bilden eine ausgedehntere Gesellschaft, als wie die der Erdenwelt; Jeder für sich allein, ist Bürger der Welt, „von dieser höchsten Stadt, wovon die anderen Städte die Häuser bilden" [13]). „Als Antonin, sagt er, habe

[7]) Cap. 5. §. 4. p. 26.

[8]) . . . . ὑπὲρ λείαν ἢ τραχεῖαν κίνησιν τῆς σαρκός. Cap. 27. §. 27. p. 172.

[9]) Cap. 9. §. 8. p. 54.

[10]) Cap. 27. §. 27. p. 173.

[11]) Cap. 7. §. 6. p. 32.

[12]) Cap. 14. §. 2. p. 81.

[13]) Cap. 15. §. 18. p. 95.

ich Rom besessen, als Mensch besitze ich die Welt" [14]). In dieser allgemeinen Stadt hat jeder seinen Beruf zu erfüllen; Gott, der das Oberhaupt derselben ist, weiß sich Aller zu bedienen, er hat Jedem seine Stelle angewiesen [15]); in der unbeachtetsten Stellung, kann man ein „göttlicher", freier, bescheidener, geselliger, dem Willen Gottes untergebener und folglich glücklicher Mensch sein [16]).

In diesen Betrachtungen findet Marc-Aurel die mächtigsten Gründe dafür, die Menschen, nicht die des eigenen Volkes allein, nein, das ganze menschliche Geschlecht [17]) zu lieben. Die Menschen sollen alle an ein und demselben Werke mit arbeiten; man darf sich also nicht in seinem Egoismus gegen alles Andere abschließen. Statt sich damit zu begnügen, zu sagen: ich bin nur ein Theil der menschlichen Gesellschaft, muß man sich stets daran erinnern, daß man ein Bruder aller Menschen [18]), daß man ein Glied eines großen Körpers ist, welcher ohne uns unvollständig wäre. Dieser Gedanke muß uns bestimmen, alle Menschen zu lieben und ihnen Gutes zu thun [19]). Dieses Gefühl ist bei Marc-Aurel so lebendig, daß, obgleich er Zeuge davon ist, wie die Menschen seiner Zeit sich hassen und obgleich er Nichts mehr von gegenseitiger Liebe vorfindet, er nichts desto weniger überzeugt bleibt, daß sie geschaffen sind, um sich zu lieben [20]), und daß das Merkmal einer vernünftigen Seele die Achtung und die Liebe gegen den Nächsten ist [21]). Er will, daß diese Liebe thätig und hülfreich sei; allerdings, sagt er, um die Seelenruhe zu bewahren, dürfe man „mit Niemanden trauern" [22]). Doch dieses geschieht nur, um die heftigen Gemüthsbewegungen zu vermeiden, welche zugleich den Geist berücken und andern Menschen Nichts nützen können. Denn er fordert, daß man den Betrübten, den Unglücklichen, denen, welche ihr Vermögen verloren [23]), helfe; er will, daß man ihnen Gutes thue, ohne auf ihren Dank zu rechnen, selbst wenn sie uns mit Undank lohnen sollten. Gutes thun

---

14) Cap. 4. §. 5. p. 20. Cap. 5. §. 5. p. 27.
15) Cap. 5. §. 1. p. 24.
16) Cap. 31. §. 7. p. 195.
17) . . . *Φίλησον τὸ ἀνθρώπινον γένος.* Cap. 27. §. 1. p. 161.
18) Cap. 8. §. 3. p. 43.
19) Cap. 8. §. 20. p. 48.
20) Cap. 8. §. 6. p. 41.
21) Cap. 7. §. 6. p. 32.
22) . . . *μὴ συνεπιθρηνεῖν, μὴ σφύζειν.* Cap. 11. §. 11. p. 64.
23) Cap. 11. §. 12. p. 64.

heißt unserer Natur gemäß handeln; diese Pflicht kann nicht durch das Betragen der Anderen gegen uns geändert werden[24]). Wir müssen also unsere Wohlthaten bis auf unsere Beleidiger erstrecken; es ist ein unterscheidendes Merkmal unserer Natur, sie noch lieben und ihnen vergeben zu können. Die beste Art sich an einem Feinde zu rächen, besteht darin, ihm nicht zu gleichen und ihn durch Sanftmuth zu gewinnen, statt zurückzustoßen, wie ja die unsterblichen Götter mit derselben Schonung die Sünder und die Guten behandeln[25]). Die Pflicht des Weisen, welcher niemals vergißt, daß die Menschen für einander geschaffen sind, ist, sie zu belehren, um sie zu bessern, oder, wenn er ihre Sitten nicht ändern kann, ihre Schwächen zu tragen[26]).

Dies sind in der That edle Gesinnungen; es ist nicht mehr jene stolze Größe, welche die Beleidigungen verachtete, wenn sie sich darüber nicht erzürnte; es ist auch nicht die kalte Gleichgültigkeit des Stoikers, der sich in sich selbst verschließt, um sich von der Welt abzusondern, nein, im Gegentheil, ein wohlwollendes Mitgefühl ist es, eine nachsichtsvolle Herzensgüte, wie sie das Alterthum vor der Erscheinung Jesu Christi weder gelehrt, noch ausgeübt hatte. Jedoch, wie überraschend auch durch ihre Neuheit diese Gefühle bei einem heidnischen Philosophen sind, so erreichen sie noch nicht die Höhe der christlichen Liebe. Bei Marc-Aurel hat die Achtung der menschlichen Würde noch nicht völlig das Joch der Vorurtheile des Alterthums abgeworfen; er sucht noch nicht Alle auf, die da verachtet und im Elend sind, um sie bis zu sich hinaufzuziehen. So spricht er noch von den Gladiatoren mit einer Gleichgültigkeit, beinahe als ob er sie als eine von Natur zur Niedrigkeit bestimmte Classe von Menschen angesehen habe. Wenn er einmal den Wunsch äußert, man möge den Kampfspielen der Menschen mit den Thieren nicht beiwohnen, wenn er diese Spiele mit weniger grausamen Vergnügungen zu vertauschen sucht: so geschieht Dies allerdings aus Menschlichkeit; allein auch darum, weil der Geschmack an diesen Schauspielen ein eitler, eine Liebe für gemeine Dinge ist, unwerth eines großen Herzens[27]). Marc-Aurel würde höher stehen, wenn sein Gottesbegriff bestimmter

[24]) Cap. 29. §. 5. p. 188.

[25]) „*Ἰδίον ἀνθρώπου φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας.*“ Cap. 80. §. 1. p. 190. §. 4. p. 191. Cap. 29. §. 1 u. folg. p. 184.

[26]) „*Οἱ ἄνθρωποι γεγόνασιν ἀλλήλων ἕνεκεν. δίδασκε οὖν ἢ φέρε.*“ Cap. 28. §. 7. p. 180.

[27]) . . . *κενοσπουδία.* Cap. 10. §. 2. p. 56. Cap. 27. §. 27. p. 172.

und reiner gewesen wäre, wenn er diesen Gott nicht nur als die höchste Einsicht (intelligence), sondern als die unendliche Liebe erkannt hätte, wenn er trotz seines spiritualistischen Aufschwunges, nicht bei den Gebräuchen und einigen abergläubischen Vorstellungen des Heidenthums stehen geblieben wäre, wenn er bestimmtere Begriffe von der Unsterblichkeit der Seele gehabt hätte[28]), wenn er endlich dem von der Welt unterdrückten oder gegen die eigenen Leidenschaften schwachen Menschen ein anderes Erlösungsmittel, als wie den Selbstmord, anzubieten im Stande gewesen wäre[29]). In ihm, wie in Epictet, in Seneca und in Plutarch finden wir auffallende Widersprüche; neben glänzenden Lichtstrahlen sind tiefe Schatten: der neue Geist kämpft gegen den alten Geist, ohne daß er in seinem Inneren sich selbst davon Rechenschaft gegeben hätte. Von Natur zum Wohlwollen geneigt, gab er sich dem sanften und geheimnißvollen Einflusse der Ideen des Christenthums hin, indem er dabei fortwährend nur die Lehrsätze seiner Schule und die Empfindungen seines eigenen Herzens auszudrücken glaubte. Wir glauben nicht „der Geschichte und den Thatsachen zum Hohne" diese Behauptung aufstellen zu dürfen. Die Geschichte der Civilisation und der heidnischen Philosophie vor der Erscheinung Jesu Christi beweiset uns, daß man nicht dort den Ursprung des, in den Ideen des Marc-Aurel und anderer Schriftsteller, deren Lehren wir in Umrissen gezeichnet haben, sich findenden Neuen zu suchen hat. Die Grundlage der heidnischen Sittenlehre war der, dem menschlichen Herzen eigenthümliche, Egoismus, und so wie in der Natur man niemals aus einem Keime eine Frucht ganz anderer Art hervorsprossen sieht: so konnten auch nicht die Achtung und das Wohlwollen gegen die Menschen aus der ungeregelten Liebe des Ich hervorgehen. Die Meinung, als hätten Marc Aurel und seine Vorgänger lediglich durch eignes Nachdenken für sich allein ihre Entdeckungen und ihre höhere Menschlichkeit gefunden, scheint uns mit den, durch das Studium des Heidenthums und des menschlichen Herzens erlangten, Schlüssen weniger verträglich, als unsere Annahme eines Einflusses neuer, in der geistigen Atmosphäre der Welt verbreiteten Ideen[30]).

Fassen wir alles Gesagte zusammen, so erkennen wir den Fortschritt der ethischen Begriffe der Philosophen, besonders in ihrer Auf-

[28]) Cap. 34. §. 25. p. 231. 232.

[29]) Cap. 27. §. 27. p. 173.

[30]) M. s. Pierron, Einleit. zu s. Uebersetzung der „Gedanken des Marc-Aurel", p. XXXVII.

fassungsweise der innern gesellschaftlichen Verhältnisse. Den Begriff eines ausschließlichen und egoistischen Staates sucht den eines allgemeinen Staates zu verdrängen; die Achtung vor menschlicher Persönlichkeit tritt nach und nach an die Stelle der Meinung, daß der freie und reiche Bürger der allein achtbare sei, und daß alle anderen Menschen, von Natur aus, untergeordnete Stellungen einzunehmen haben. Die Ehe soll ein heiligerer Bund werden, nicht mehr so leicht aufzulösen. Die Eltern werden ihren Kindern näher gebracht. Der Sklave wird als Mensch anerkannt; man bemüht sich, ihm zu zeigen, wie er innerlich frei werden könne und man fühlt schon im Voraus, daß die bürgerliche Emancipation nichts Anderes ist, als eine Rückkehr zum Naturrechte. Die immer weniger verachteten Unglücklichen werden der Gegenstand eines aufmerksameren Wohlwollens. Das Recht der Widervergeltung, „Zahn um Zahn und Auge um Auge“ verschwindet nach und nach aus dem Sittengesetz, und wenn früherhin die Seelengröße sich durch die Rache zu erkennen geben sollte, so soll sie von nun an sich durch eine, stets zum Vergeben bereite Nachsicht offenbaren. Welches war die Ursache dieses Fortschrittes, dieser Umwandlung in der Welt der sittlichen Ideen bei den Philosophen des Heidenthums? Wir zögern nicht zu wiederholen, daß man dieselbe in dem Einflusse der christlichen Liebe zu suchen hat. Der Fortschritt findet jedoch nicht allein auf dem Gebiete der philosophischen Begriffe statt; aus der Theorie geht er in die Handlungen über; wir finden denselben noch in dem heidnischen Zeitalter, in der Gesetzgebung einiger Kaiser, und in den Bekenntnissen der ausgezeichnetsten Rechtsgelehrten.

Viertes Capitel.

Mildere Grundsätze der Gesetzgebung während der heidnischen Kaiserzeit.

§. 1.

Einfluß des christlichen Geistes auf die Kaiser und auf die Rechtsgelehrten[1]).

Die christlichen Begriffe erfüllten die Luft; von allen Seiten drangen sie in den Körper der römischen Gesellschaft. Die Männer, welche die Macht und die Herrschaft ausübten, konnten, wenn sie nur einigermaßen edlern Empfindungen zugänglich waren, sich dieser geheimnißvollen Einwirkung nicht entziehen. Es scheint uns unmöglich anzunehmen, als seien die Kaiser und die Rechtsgelehrten, welche Menschlichkeit in die Gesetzgebung brachten, außerhalb dieses christlichen Einflusses stehen geblieben. In ihrem Verhalten sehen wir allerdings dieselben Widersprüche, wie in den Moralsystemen der Philosophen. Sie gehorchen Grundsätzen, welche den alten Gesetzgebern unbekannt waren, sie offenbaren einen neuen Geist des Wohlwollens und der Billigkeit; allein ihr Verfahren, gegenüber den Verkündigern dieses Geistes, wird noch häufig durch heidnische oder nationale Vorurtheile bestimmt. Wenn jedoch Einige von ihnen bis zur Verfolgung gingen, oder wenigstens dieselbe nicht verhindert haben, haben Andere, hinsichtlich des Christenthums, bald eine stillschweigende Duldung, bald eine weniger verhüllte, auch anderen Culten zu Gute kommende Begünstigung bewiesen. Diese Fürsten, bald Philosophen, bald scheinbar fromm, huldigten, wenn auch unwillkührlich, dem Geiste, der ihnen, unbewußt, gerechtere Gefühle einflößte. Es wird nicht ohne Interesse für unseren Gegenstand sein, wenn wir an die Maßregeln erinnern, welche die, ihrer Tugenden wegen gepriesenen Kaiser, der unerlaubten Sekte der Christen gegenüber, ergriffen haben; man wird finden, daß Die, welche nicht die entschiedenen Gegner des

[1]) M. s. De Rhoer, Dissertationes de effectu religionis christianae in jurisprudentiam romanam. t. I. Gröningen 1766. (Dieses, leider unvollendete, gelehrte Werk ist weniger bekannt, als dasselbe es verdient.) — De Meysenbug, De christianae religionis vi et effectu in jus civile. Goetting. 1828. 4⁰. — Troplong, De l'influence du Christianisme sur le droit civil des Romains. Paris 1843.

Christenthums waren, sich auch die größte Mühe gaben, die alte Härte der bürgerlichen Gesetzgebung zu mildern, oder wohlthätige Anstalten zu schaffen, die dazu bestimmt waren, zum Theil das Elend des Volkes zu mindern.

Nach der Regierung des Domitian, welcher selbst versucht hatte, die römischen Sitten[2]) zu bessern, rief Nerva, schwach, aber wohlwollend, Alle ihrer Religion wegen Verbannte zurück und verbot neue, unter diesem Vorwande gemachte Anklagen anzunehmen[3]). Trajan nahm, als er dem Plinius seine Weisungen gab, Anstand, eine das Verhalten der Statthalter und der Beamten gegen die Christen betreffende, allgemein geltende Regel festzustellen. Da er sie aus den Briefen seines Freundes als unschädliche und streng sittliche Menschen kennen gelernt hatte, wollte er nicht, daß man sie aufspürte; man sollte sie übersehen und die, vom Hasse eingegebenen Anklagen zurückweisen[4]). Diejenigen aber, welche öffentlich ihren Glauben bekannten, sollten als Empörer gegen die Gesetze bestraft werden. Kraft dieser Gesetze ließ Trajan den Ignatius von Antiochien nach Rom führen und hinrichten. Unter seinem Nachfolger fühlten sich die Christen stark genug, um unmittelbar Berufung an die kaiserliche Gerechtigkeit einzulegen. Schon im Jahre 126 legten Aristides und Quadratus ihre Vertheidigung des Christenthums dem Hadrian vor. Dieser Kaiser, dessen Frömmigkeit die Alten gelobt haben[5]) und der den weisen Plutarch zum Lehrer gehabt hatte, scheint einem religiösen Eklekticismus gehuldigt zu haben, mit welchem augenblickliche und lebendigere Wünsche nicht in Widerspruch standen. Er glaubte zwischen den Religionen keinen Unterschied machen zu dürfen, indem er auf dieselbe Weise die Verehrer des Serapis, des Jehovah und Jesu Christi verachtete, weil sie seiner Ansicht nach nur ein und dasselbe Götzenbild, unter verschiedenen Namen verehrten, und weil diese einige Gottheit, von welcher er sich keine Rechenschaft geben konnte, nicht wirklich vorhanden war. Sein Gott war ein durch Speculation gefundenes körperloses Wesen; er verwarf eben sowohl die Fabeln der Vielgötterei, als die Möglichkeit einer besonderen göttlichen Offenbarung, wie sie in Jesu Christo zum vollendeten Aus-

---

[2]) Sueton. Domit. c. 8. p. 381.

[3]) Dio Cassius, l. 68. c. 1. t. II. p. 305. — Vergl. Lactant. De morte persecut. c. 3. t. II. p. 187.

[4]) Trajan an Plinius l. X. ep. 98. t. II. p. 129.

[5]) Pausan. Descript. Graeciae l. I. c. 5. §. 5. t. I. p. 26.

druck gekommen war[6]). In seiner Todesstunde offenbarte er, wie man sagt, die Richtigkeit seiner Ideen durch wirre, an seine Seele gerichtete Verse[7]). Dieser unentschlossene Mann, dessen inneren Kampf wir vielleicht nicht vollständig kennen, unterstützte bald, aus politischen Gründen, den Nationalcultus[8]), bald wollte er Jesum Christum unter die Zahl der Gottheiten gebracht wissen und Tempel ohne Statuen errichten lassen[9]). Eine ausgemachte Thatsache ist es, daß er an den Proconsul Asiens eine Zuschrift richtete, um den Beamten zu verbieten, dem Geschrei des Volkes in seinem Wüthen gegen die Christen Gehör zu geben. Diese sollten nur dann bestraft werden, wenn sie auf rechtmäßige Weise angeklagt und überführt worden wären, gegen die Gesetze gehandelt zu haben[10]). Daraus scheint hervorzugehen, daß Hadrian die Christen nicht einzig und allein ihres Glaubens wegen verfolgt wissen wollte; man sollte sie im Gegentheil stillschweigend dulden, obgleich das Christenthum noch nicht als eine erlaubte Religion anerkannt worden war. Die Christen der ersten Jahrhunderte haben selbst bestätigt, daß, wenn unter seiner Regierung Verfolgungen stattgefunden haben, sie gegen seinen Befehl geschehen sind[11]). Antonin und Marc-Aurel, denen Justin seine Apologien vorlegte, haben sich ebenfalls duldsamer gezeigt. Sicherlich haben die gemäßigte Sprache des Justin, die Kunst, mit welcher er sich der Philosophie anschloß, seine Berufung auf die Gerechtigkeit der Kaiser und besonders Das, was er von dem reinen und liebevollen Leben der Christen sagt, einen tiefen Eindruck auf diese Fürsten gemacht. Die Sage hat sich erhalten, daß seine Apologie Antonin dem Frommen das Wohlwollen gegen die Anhänger der Kirche eingeflößt habe[12]). Der Grundsatz von Marc-Aurel war, die gesetzliche Religion aufrecht zu erhalten[13]); unter seiner Regierung, wie unter der des Antonin,

[6]) M. s. in Flav. Vopisc. Vita Saturnini c. 8 eine sehr dunkle Stelle aus einer Schrift des Phlegon, Freigelassenen des Hadrian. Scriptt. hist. aug. t. II. p. 234.

[7]) Ael. Spart. Adr. c. 25. O. c. t. I. p. 27.

[8]) O. c. c. 22. p. 23.

[9]) Lamprid. Al. Sev. c. 43. O. c. t. I. p. 290.

[10]) Just. Mart. Apol. 1. c. 69. p. 84. Das lateinische Original dieser Verordnung findet man bei Rufin, Hist. eccles. l. IV. c. 9. p. 65.

[11]) „Absque praecepto imperatoris.“ Hieron. De viris ill. c. 19. p. 85.

[12]) Orosius versichert, daß Justin durch seine Apologie: „benignum eum erga Christianos fecit“. L. VII. c. 14. p. 491.

[13]) Dig. l. XLVIII. tit. 19. l. 30. — Jul. Paul. Sentent. receptae l. V. tit. 21. §. 2.

kamen einige örtliche und vorübergehende Verfolgungen vor[14]); er wollte jedoch, wie Trajan und Hadrian, und wie sein Vater, daß man die Christen nicht blindlings verfolgen, sondern daß man die gesetzlichen Formalitäten beobachten sollte, indem man nur nach einem regelmäßigen Proceß Diejenigen bestrafte, welche eingestehen würden, einen durch das Gesetz verbotenen Cultus ausgeübt zu haben[15]). In den folgenden Jahrhunderten glaubte man sich in der Kirche an eine Verordnung zu erinnern, welche von dem einen oder dem andern der Antonine, zu Gunsten der Christen Asiens gegeben worden war. Was uns als Text dieser Verordnung erhalten worden, scheint nicht ächt zu sein; aber, wenn wir auch annehmen, daß es späteren und untergeschobenen Ursprunges sei, so beweiset es wenigstens, daß die Christen das Andenken daran bewahrt hatten, von diesen beiden philosophischen Kaisern mit mehr Gerechtigkeit behandelt worden zu sein[16]). Tertullian und Lactantius haben sich zu Trägern des Dankes der Kirche gegen die „guten Kaiser" gemacht, die nicht gegen dieselbe gewüthet haben[17]).

Man wird sich vielleicht wundern, wenn wir an dieser Stelle den Namen des Caracalla anführen. Aber, trotz der Grausamkeiten, welche ihn sein toller Ehrgeiz verüben ließ, blieb dieser, „von christlicher Milch genährte" Fürst, wie einer der Kirchenväter sagt[18]) besseren Gefühlen nicht ganz fremd. In seiner Jugend hatte er einen sanften und gerechten Geist gezeigt[19]); einige schwache Spuren davon kommen selbst inmitten der Gräuelthaten, mit denen er sein Leben schändete, zum Vorschein. Er ließ dem Apollonius von Thyane ein Heiligthum erbauen[20]), und ließ die Verfolgungen, welche sein Vater in der ersten Zeit seiner Regierung gegen die Kirche angeordnet hatte, aufhören[21]). Wir werden selbst sehen, wie er den Vorstellungen und Unterbreitungen eines großen Rechtsgelehrten zugänglich war,

---

[14]) Euseb. Hist. eccles. l. IV. c. 23. p. 143. — M. s. August. De civit. Dei l. XVIII. c. 52. t. VII. p. 404.

[15]) Euseb. O. c. c. 1. p. 162. und das Bruchstück der Apologie des Melito l. IV. c. 26. p. 148.

[16]) M. s. die Bemerkung 2 am Ende des Werkes.

[17]) „Boni principes romani." Tertull. Apol. c. 5. p. 23. — Lactant. De morte persecut. c. 3. t. II. p. 187.

[18]) Tertull. Ad Scap. c. 4. p. 71.

[19]) Ael. Spart. Carac. c. I. Scriptt. hist. aug. t. I. p. 189.

[20]) Dio Cassius l. 77. c. 18. t. II. p. 415.

[21]) Nur in Afrika dauerten dieselben noch eine Zeit lang fort. M. s. Tertull. Ad Scap. p. 69.

und sich an dem Fortschritt einer gemilderten Gesetzgebung thätig betheiligte[22]).

Das religiöse Bedürfniß, welches die heidnische Gesellschaft „in ihrem dunklen Drange" in Unruhe versetzte, und was zu diesen sonderbaren Widersprüchen zwischen den Sitten und den Wünschen Veranlassung gab, offenbarte sich höchst lebendig bei Alexander Severus. Dieser, sittlich gute und gerechte Kaiser, bekannte sich zu einem sonderbaren Mischglauben (Synkretismus), der eine Folge unbestimmter Bedürfnisse, unklarer Wünsche war. Um einem Kampfe, welcher seine Seele plagte, ein Ende zu setzen, brachte er sowohl den fremdartigen, damals in Rom an der Tagesordnung befindlichen Aberglauben, als auch die Staatsreligion und einige, dem Judaismus und dem Christenthum entnommene, Lehrsätze[23]) in ein System zusammen. Wenn er auch die Absicht, dem heidnischen Cultus zu Gunsten des Evangelii zu entsagen, nicht gehabt haben mag, war er doch durch die Heiligkeit, von welcher Jesus Christus das treueste Bild ist, so wie durch die Liebe, die er seinen Schülern an's Herz legt, in Erstaunen gesetzt. Unter die Brustbilder, welche sein häusliches Heiligthum schmückten, ließ er dasjenige Jesu Christi setzen, welchen er unter die Zahl der römischen Götter aufnehmen lassen wollte. Auf die Mauern seines Pallastes und auf andere öffentliche Denkmäler ließ er die Worte des Erlösers eingraben: „Was Ihr wollt, daß man Euch thue, das thut ihnen auch"[24]). Während seiner Regierung waren die Christen in Rom frei[25]); das Christenthum drang in die höchsten Familien; weiter oben sahen wir, daß Quintilius Marcellus, der Amtsgenosse des Alexander Severus als Consul eine christliche Frau hatte. Als eines Tages Schänkwirthe einen öffentlichen Platz beanspruchten, wo die Christen sich bisher zu ihrem Gottesdienste versammelt hatten, antwortete der Kaiser, daß es besser sei, Gott auf irgend eine Weise dort zu verehren, als neue Stätten der Ausschweifung zu errichten[26]). Unter seinen Nachfolgern nahmen die

---

[22]) M. s. weiter unten. Dagegen ließ Caracalla freilich den Papinian tödten.

[23]) M. s. Heyne, De Alex. Severo, religiones miscellas probante in s. Opuscula acad. Goetting. t. VI. p. 169 u. folg.

[24]) Lamprid. Al. Sev. c. 29. 43. 51. — Scriptt. hist. aug. t. I. p. 278. 290. 296.

[25]) O. c. c. 22. p. 272.

[26]) O. c. c. 49. p. 294 — Aus diesem Grunde glaubte man, daß Alexander Severus ein Christ gewesen sei. Man hat selbst aus ihm einen

Verfolgungen wieder ihren Fortgang, und inmitten der Anarchie des, den vorübergehenden Tyrannen Preis gegebenen Reiches, waren die Fortschritte des christlichen Einflusses wenig fühlbar. Zur Zeit des Constantin erzählte man sich, daß der Kaiser Philipp die Absicht gehabt habe, Christ zu werden[27]); ein späterer Schriftsteller hat selbst behauptet, daß er der erste christliche Fürst auf dem Kaiserthrone gewesen sei[28]). Diocletian selbst, war in der ersten Zeit seiner Regierung dem Christenthume nicht abhold; er ehrte wenigstens in seiner eigenen Familie die religiöse Freiheit. Seine Gattin und seine Tochter waren Christinnen. Weiter oben bemerkten wir, daß dieser Umstand vielleicht nicht ohne Einfluß auf seine Gefühle gegen die Kirche war: unter seiner Herrschaft gelangten die Christen bis zu den höchsten Stellen im Staate, ihre Gemeinden blüheten[29]) bis zu dem Augenblick, wo er, in Folge eines Rückfalls zum heidnischen Aberglauben und in Folge der Einflüsterungen des Cäsaren Galerus, die Christen als Feinde des Staates und der Gesetze zu verfolgen beschloß[30]).

Die erwähnten heidnischen Kaiser sind die Einzigen, welche einen menschlicheren und gerechteren Geist in die Gesetzgebung gebracht haben. Gegen die Kirche aus verschiedenen Gründen und in ungleichem Maße duldsam, standen sie unter dem Einflusse der christlichen Liebe und, von einem Lichte erleuchtet, dessen Ausgangs- und Mittelpunkt sie nicht zu erkennen vermochten, haben sie eine bemerkenswerthe Milderung in die, den Zustand der Personen und die gesellschaftlichen Verhältnisse betreffenden, Gesetze gebracht. Bei diesem Werke der Umgestaltung wurden sie von den Rechtsgelehrten unterstützt, die ihrerseits ihre Begeisterung nur vom Stoicismus herleiteten, in Wahrheit aber unter der unbewußten, geheimnißvollen Macht der christlichen Ideen standen. Selbst unter Fürsten grausamer Sinnesart, übten diese hervorragenden Männer ihren Einfluß aus; sie brachten diese Tyrannen dahin, Verordnungen der Gerechtigkeit und der Billigkeit zu unterzeichnen. So erklärt man sich den Umstand, daß der

---

Gnostiker gemacht. M. s. Jablonsky, Diss. de Alex. Severo, christianorum sacris per gnosticos initiato in s. Opusc. Leyden 1809. t. IV. p. 38 u. folg.

[27]) Euseb. Hist. eccles. l. VII. c. 34. p. 232.

[28]) Oros. l. VII. c. 20. p. 513.

[29]) Euseb. l. VIII. c. 1. p. 291.

[30]) Euseb. Vita Const. l. II. c. 50. 51. p. 467; Hist. eccles. l. VIII. bis X. p. 291 u. folg. Lactant. De morte persecut. c. 7 u. folg. t. II. p. 191 u. folg.

Name eines Caracalla an der Spitze mehrerer der besten Gesetze steht, daraus, daß sie ihm von Ulpian angerathen worden waren [31]). Die Rechtsgelehrten hatten erkannt, daß das alte strenge und formelle Recht, welches unter der Republik seine absolute volle Geltung hatte, voll Ungerechtigkeiten war, die entfernt werden mußten [32]). Trajan sagte schon, daß die Härte nicht mehr für sein Zeitalter passe [33]). Zwar hatten allerdings sehr früh die Fortschritte des Luxus, der Weichlichkeit, der Selbstsucht der bürgerlichen Gesellschaft eine Erschlaffung der alten römischen Strenge zuwege gebracht [34]), allein diese Erschlaffung darf nicht mit der Verbreitung gerechterer Gedanken, zarterer Gefühle verwechselt werden. Diese letzteren hatten ja ihren Ausgangspunkt nicht in der Selbstsucht, die sich bestrebte, sich den Verpflichtungen gegen das allgemeine Wohl zu entziehen, sondern in dem neuen, von dem Rechtsgelehrten Florentin ausgesprochenen Gedanken, daß unter allen Menschen ein natürliches Band der Verwandtschaft besteht, das sie bestimmen muß, sich gegenseitig keinen Schaden zuzufügen [35]). Die Rechte der Persönlichkeit fangen an, sich Geltung zu verschaffen. Ulpian nimmt Fälle an, wo die Rechtswissenschaft vielmehr dem Einzelwillen, als wie der Strenge des bürgerlichen Rechtes Rechnung zu tragen hat [36]). Ueber dieses Recht setzt man ein Naturrecht, welches der alten heidnischen Civilisation unbekannt war; man hört selbst auf die Stimme der Gefühle und des Wohlwollens, man neigt sich mit einem Worte der Billigkeit zu. Nichts ist auffallender, als wenn man sieht, wie die römischen Rechtsgelehrten die Menschlichkeit, oder wie sie es nennen, Nächstenliebe (pietas), in die Gesetzgebung einführen. Ulpian, Rathgeber des Alexander Severus und einer der berühmtesten Rechtsreformatoren, welchem man gewiß mit Unrecht den Vorwurf gemacht hat, das Christenthum gehaßt zu haben [37]), wiederholt oft, daß man das Gesetz von dem Gesichtspunkte der Menschenliebe und der Humanität aus

[31]) Aus den Digest. l. I. tit. 16. l. 4. geht hervor, daß Ulpian seine zehn Bücher **De officio proconsulis** unter Caracalla geschrieben hat.

[32]) „Juris iniquitates." Cajus l. III. §. 25. p. 215.

[33]) „. . . . Nec nostri seculi est." An Plinius l. X. ep. 98. t. II. p. 129.

[34]) Unter Tiberius konnte Valerius Messalinus sagen: „Multa duritiae veterum in melius et laetius mutata." Tacit. Ann. l. III. c. 34. t. I. p. 153.

[35]) Digest. l. I. tit. I. l. 3.

[36]) Z. B. in den Fideicommissen. Ulp. tit. XXV. §. 1. p. 83.

[37]) S. am Ende des Werkes die Bemerkung 3, über Ulpian.

zu erklären habe [38]). Daher auch die Vorschrift, daß man sich in zweifelhaften Fällen für den schwächeren Theil erklären solle, indem man dabei dem „natürlichen Zug des Herzens" folgt [39]). Dies war die Gewohnheit des Antonin, welcher immer „die menschlichste Erklärung des Gesetzes" vorzog [40]).

Der Rechtsgelehrte Marcellus erklärte ausdrücklich, „daß bei allen Dingen der mildeste Sinn anzunehmen, nicht nur das gerechteste, sondern auch das sicherste Verfahren sei" [41]). Ein anderer Fortschritt scheint uns nicht weniger bemerkenswerth. Die alte Gesetzgebung kannte nur das Recht; sie bezweckte, dasselbe in seiner vollsten Strenge zu wahren und zu schützen, die Pflicht war ihr so gut als unbekannt geblieben. Von dem Zeitalter an, welches uns beschäftigt, findet der Pflichtbegriff nach und nach eine Stelle in den Gesetzen. In den Familienfragen z. B. wird der Richter aufgefordert, sein Urtheil, nicht blos nach dem Buchstaben des Gesetzes, sondern auch nach den Forderungen einer natürlichen Zuneigung zu sprechen; er soll Diejenigen an ihre Pflichten erinnern, welche, sich nur auf das bestehende Recht stützend, geneigt waren, jene aus dem Grunde zu vernachlässigen, weil das Gesetz sie nicht dazu zwang [42]). Dies ist ein Fortschritt, welchen man nicht genug hervorgehoben hat, den wir aber unsererseits als einen großen Triumph der Humanität über die Härte des Alterthums ansehen zu dürfen glauben.

Wir haben nun blos noch zu sehen, wie diese neuen Grundsätze bei den, die bürgerliche Gesellschaft angehenden, Gesetzen ihre Anwendung gefunden haben. In jedem gesellschaftlichen Stande werden wir einen wirklichen Fortschritt, einen Sieg der Billigkeit über die Unbeugsamkeit des alten Rechtes nachweisen können. Was wir zu sagen haben werden, wird bis zu einem gewissen Grade den Charakter der Unvollständigkeit darbieten. Das ist ein Uebelstand, den wir nicht vermeiden konnten; er liegt in der Natur der Sache selbst begründet. Die Gesetze werden nur, nach und nach und langsam, milder und milder, zuweilen in Folge reiner Zufälligkeiten. Diese Umgestaltung

---

[38]) „Pietatis intuitu . . ." „Humanitatis intuitu." Dig. l. XXXIV. tit. 1. l. 14. l. XL. tit. 4. l. 4.

[39]) Desiderii naturalis ratio. Paul. Dig. l. L. tit. 17. l. 85.

[40]) Humanior interpretatio. Dig. l. XXVIII. tit. 4. l. 3.

[41]) In re dubia benigniorem interpretationem sequi, non minus justius est, quam tutius. Dig. lib. L. tit. 17. l. 192. — M. s. auch Marcian. Dig. l. XLVIII. tit. 9. l. 5.

[42]) Z. B. Digest. l. XXV. tit. 3. l. 5.

ist nicht vollständig; sie ist nicht die Wirkung einer das Ganze umfassenden Arbeit, oder einer wissenschaftlichen neuen Bearbeitung der ganzen Gesetzgebung; daher stammen die Lücken und offenbaren Widersprüche, die zuweilen unbegreiflich sind, die jedoch einzeln zu bezeichnen nicht unsere Aufgabe ist. Wir mußten uns damit begnügen, auf die Spuren des neuen Geistes, an den Stellen, wo wir sie in diesem Zeitalter finden konnten, hinzuweisen.

§. 2.

Die Frauen und die Ehe.

Die Frau kam, ohne freilich vollständig in ihre Rechte eingesetzt zu werden, wie es in der christlichen Gesellschaft geworden, doch zum Genuß mehrerer, ihr durch das Alterthum verweigerten Rechte. Es war Das schon ein bedeutender Fortschritt, wenn man Rechtsgelehrte findet, welche selbst zugeben mußten, daß in dem römischen Rechte die Stellung der Frauen schlimmer war, als die der Männer [1]). Damit war auch stillschweigend zugestanden, daß diese ungerechte Erniedrigung eine Wiedereinsetzung in den vorigen Stand erheischte. Während der drei ersten Jahrhunderte that man besonders durch die fortschreitende Umgestaltung der Begriffe von der Ehe einige Schritte vorwärts auf diesem Wege der Entschädigung. Früherhin, als eine rein politische Anstalt, hing die Ehe vollständig von dem Stellvertreter des Staates in der Familie, von dem Vater ab; die Gefühle der Zuneigung kamen dabei nur wenig oder gar nicht in Betracht. Eine der ersten Verbesserungen war, sie auf eine, der menschlichen Natur angemessenere Freiheit zurückzuführen. Antonin und Alexander Severus vervollständigten ein schon von Augustus gegebenes Gesetz und verbieten darin dem Vater, ohne Grund, aus bloßer Laune und Willkühr seine Kinder am Heirathen zu verhindern, oder sich zu weigern, die Tochter auszustatten [2]). Diocletian erklärt, daß fortan der Sohn nicht gezwungen werden kann, diejenige als Gattin zu nehmen, die der Vater ihm, dem Sohne, gegen seinen Willen aufdrängen will; er kann nach eigener Wahl heirathen, wenn er hier nur die väterliche Zustimmung erhält [3]). Ihrerseits erhält die Tochter das Recht,

[1]) Papinian: In multis juris nostri articulis deterior est conditio feminarum, quam masculorum. Dig. lib. I. tit. 5. l. 9.

[2]) Dig. l. XXIII. tit. 2. l. 19.

[3]) „Nec filium quidem familias invitum ad uxorem ducendam cogi, e gum disciplina permittit. Igitur, sicut desideras, observatis juris prae-

die Ehe abzulehnen, wenn der Gatte, welchen der Vater ihr bestimmt, ein unsittlicher Mensch ist[4]).

Die väterliche Macht über die verheiratheten Töchter, das Recht, sie zurückzunehmen, wenn sie nicht „unter die Hand" des Gatten gekommen waren, wurden nach und nach abgeschafft. Antonin fügte, obgleich in der ziemlich ängstlichen Form einer Bitte, eine erste Beschränkung hinzu: Damit glückliche Ehen nicht durch Ausübung des väterlichen Rechts gestört würden, forderte er, daß man die Väter bestimmen möchte, ihre Macht „nicht auf eine harte Weise"[5]) zu gebrauchen. Diocletian hob dieselbe völlig auf; er gestand dem Ehegatten das Recht zu, seine Frau zu verstoßen, indem derselbe nöthigenfalls das Dazwischentreten der Behörden anrufen sollte, welche sich seinen Wünschen zu fügen hätten, nachdem sie auch von denen der Frau Kenntniß genommen haben würden[6]). Daraus ersieht man, daß auch auf den Willen der Frau Rücksicht zu nehmen war, und daß im Allgemeinen die Ehe eine höhere Bedeutung zu erhalten schien. Sie ist nicht mehr eine einfache, bürgerliche, im Interesse des Staates geschlossene Verbindung; sie ist eine innigere Vereinigung, deren Band die Zuneigung sein und die erst nach einer gegenseitigen Wahl freiwillig eingegangen werden soll.

Die alte Gesetzgebung verweigerte der verheiratheten Frau das Eigenthumsrecht; Alles, was sie in die Ehe mitbrachte, gehörte dem Ehegatten und nach ihm den Agnaten. Die neuen Begriffe, welche sich über den Charakter der ehelichen Verbindung verbreiteten, mußten nach und nach diese so ungerechten und für die Frau so demüthigenden Bestimmungen umgestalten. Man führte für die Fälle der Ehescheidung oder des Todes des Mannes die Wiedererstattung der Mitgift ein[7]). Unter Marc-Aurel kommen die Kinder zur Erbfolge der Mutter, und zwar werden sie den Agnaten vorgezogen. Dieses

---

ceptis, sociare conjugio tuo, quam volueris, non impediris; ita tamen, ut in contrahendis nuptiis patris tui consensus accedat." Corp. Jur. lib. V. tit. IV. l. 12.

[4]) „Si indignum moribus, vel turpem sponsum ei pater eligat." Ulpian Dig. l. XXIII. tit. I. l. 12.

[5]) „Patri persuadeatur, ne acerbe patriam potestatem exerceat." Dig. l. XLIII. tit. 30. l. 1. §. 5.

[6]) „Si invita detinetur uxor tua a parentibus suis, interpellatus rector provinciae, exhibita muliere, voluntatem ejus secutus, desiderio tuo medebitur." Corp. Jur. l. V. tit. 4. l. 11.

[7]) M. s. Laboulaye, Recherches sur la condition civile et politique des femmes. Paris 1843. p. 40.

„neue Erbrecht“ ist ein doppelter Sieg der Gerechtigkeit über das alte Gesetz[8]), es ist ein Sieg, welchen die Rechte der Frau und die der Kinder davon tragen. Man erkennt an, daß die Mutter die rechtmäßige Eigenthümerin Dessen ist, was sie mitgebracht hatte, und den Kindern wird ein Recht zurückgegeben, welches ihnen bisher von den Agnaten genommen worden war. Anderseits und aus demselben Grundsatze hervorgehend, führen verschiedene Gesetze, welche zuerst von den Frauen in der Absicht, sich unabhängiger zu machen, in Anspruch genommen wurden, die Vormundschaft der Verwandten des Vaters über die Gattin in engere Grenzen zurück und lassen dieser das Eigenthumsrecht und die Verfügung über ihr Vermögen. Allerdings mißbrauchten häufig die römischen Frauen in der heidnischen Gesellschaft diese neue Freiheit, aber nichts desto weniger bleibt es wahr, daß der Grundsatz übereinstimmend mit der Gerechtigkeit war, die sich jetzt in der Welt verbreitete. Das Vormundschaftsrecht im alten römischen Sinne verschwindet; unter Diocletian findet man nur noch einige Spuren davon. Dieser Kaiser ging einen Schritt weiter in der Emancipation der Frauen, indem er ihnen das Recht der Adoption gab, welches bisher nur von dem Familienvater ausgeübt werden durfte[9]).

Um den sittlichen Charakter der Ehe noch mehr zu befestigen, wird die Ehescheidung, welche bis dahin so leicht und auf die schamloseste Weise häufig war, mit Schwierigkeiten umgeben, während man zugleich die Zahl der Fälle beschränkt, in welchen sie gefordert werden kann[10]). Diocletian verordnet, daß nach einer Ehescheidung es den Behörden zustehe, den Gatten zu bezeichnen, welchem die Kinder verbleiben sollen. Es ist wahrscheinlich, daß man sie dem Theil überließ, der sich des Fehlers nicht schuldig gemacht hatte, in Folge dessen die Auflösung der Ehe stattgefunden hatte[11]). Der Ehebruch wird mit verdoppelter Strenge bestraft. Ein Gesetz des Caracalla, sicherlich dem Einflusse des Ulpian zuzuschreiben, trifft auch die Ehemänner, wenn sie als strafbar erkannt werden, und erlaubt ihnen ihre Frauen nur dann anzuklagen, wenn sie selbst ohne Tadel sind; der Gesetzgeber spricht die Ueberzeugung aus, daß es die Ungerechtigkeit auf's Höchste treiben heißt, zu fordern, daß die Gattin allein eine

[8]) „Nova haereditas.“ Dig. l. XXXVIII. tit. 17. l. 1.

[9]) Corp. Jur. l. VIII. tit. 48. l. 5.

[10]) Laboulaye a. a. O. p. 52.

[11]) Corp. Jur. l. V. tit. 24. l. 1.

Keuschheit bewahre, welche man ihr gegenüber nicht beobachten will[12]). Jedoch scheint es, daß man nur das Verbrechen bestrafte, welches mit Frauen des freien Standes und mit Frauen freier Männer verübt wurde. Den Ehemännern blieb es erlaubt, das „Lupanar“ zu besuchen, oder mit Sklavinnen zu leben; das Gesetz erkannte noch keinen Ehebruch in diesem schändlichen Umgange[13]). Vielleicht kann man in diesen Zeitabschnitt jene Verbindung römischer Frauen versetzen, deren Zweck es war, die Keuschheit zu bewahren, und deren Andenken uns durch eine in Rom gefundene Inschrift, jedoch ohne Zeitangabe, bewahrt wird[14]). Endlich wird die Ehe nicht mehr so aus Standesrücksichten geschlossen, wie in der alten römischen Gesellschaft der Republik und der ersten Zeit des Kaiserreiches. Diocletian ist es wiederum, welcher in dieser Beziehung eine erste Umwandlung zum Bessern stattfinden läßt. Er erlaubte dem Herrn, die freigelassene Sklavin zu heirathen, und erhielt das alte Verbot nur für die Senatoren. Diese von Constantin erneuerte Beschränkung wurde auch in der Folge bald aufgehoben, so daß keine Würde mehr das Hinderniß einer rechtmäßigen Ehe mit freigelassenen und ehrbaren Frauen ward[15]).

§. 3.

Die Kinder im Allgemeinen. — Die armen Kinder.

Die Lage der Kinder wird ebenfalls eine bessere. Eine Menge von Maßregeln, in Betreff der Beschränkung der väterlichen Gewalt, beweisen die Fortschritte der Achtung der Naturgesetze, und gehen dahin, an die Stelle der alten, unbedingten, harten väterlichen Macht, eine liebevollere Zärtlichkeit zu setzen, und die knechtische Furcht der Kinder in eine dankbarere und aufrichtigere Liebe umzugestalten. Diese Bestrebungen beweisen, daß man den Menschen zu ehren anfängt, schon um deswillen, weil er Mensch ist, und nicht mehr blos mit Rücksicht auf das Wieviel der Dienste, die er als Bürger dem

---

[12]) „Periniquum enim mihi videtur esse, ut pudicitiam vir ab uxore exigat, quam ipse non exhibet; quae res potest et virum damnare, non ob compensationem mutui criminis, rem inter utrumque componere, vel causam facti tollere.“ Bei August. De Conj. adult. l. II. c. 8. t. VI. p. 299 und in dem Codex Gregorianus l. XIV. tit. 2. l. 1, Ausg. von Hänel, Bonn 1842. 4°. p. 42.

[13]) Vergl. Hieron. ep. 77. t. I. p. 459.

[14]) Sodalitas pudicitiae servandae. Bei Orelli t. I. p. 418. No. 2401.

[15]) Corp. Jur. l. V. tit. 4. l. 15. tit. 27. l. 1.

Staate leisten kann. Der erste Schritt, welcher zu thun war, mußte die Aufhebung des alten barbarischen Rechtes über Leben und Tod sein. Dieses Recht verschwand auch bald, allein der Zeitpunkt läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, wo dasselbe zum erstenmal auf gesetzlichem Wege bestritten wurde[1]). Schon unter Augustus wurde ein Vater, welcher seinen Sohn umgebracht hatte, von der entrüsteten Volksmenge getödtet[2]). Die Thatsache, daß Trajan einen Vater zwang, seinen Sohn, den er „zuwider aller und jeder Vaterliebe“ mißhandelt hatte, freizugeben, scheint zu beweisen, daß zu seiner Zeit die väterliche Macht nicht mehr in ihrer vollen alten Ausdehnung anerkannt wurde[3]). Hadrian verbannte nach einer Insel einen Vater, welcher seinen, des Ehebruchs schuldigen, Sohn getödtet hatte, „weil,“ sagt er, „er vielmehr das Recht eines Räubers, als das eines Vaters ausgeübt hatte“[4]). Der Rechtsgelehrte Marcian fügte diesem Urtel eine Bemerkung bei, welche das Gepräge eines, von dem alten Rechte ganz verschiedenen Geistes an sich trägt: daß nämlich die väterliche Macht in der Liebe, und nicht in der Härte bestehen solle[5]). Zur Zeit des Alexander Severus vollends, wurde das Recht über Leben und Tod ganz aufgehoben. Dieser Kaiser befahl, daß, wenn strafbare Kinder die väterliche Macht verkennen, er, der Vater, strengere Mittel ergreifen, d. h. dieselben den Gerichtshöfen überliefern sollte[6]).

Die Abtreibung der Leibesfrucht, so wie die Kinderaussetzung fesselten ebenfalls die Aufmerksamkeit der Gesetzgeber. Während noch die Gesetze und die alten Philosophen diese Mittel, sich schwacher oder lästiger Kinder zu entledigen, laut gebilligt hatten, erkannte der Ge-

---

[1]) Vergl. Troplong p. 259. Wallon t. III. p. 471.

[2]) S. oben S. 50.

[3]) „Quem male contra pietatem afficiebat.“ Dig. l. XXXVII. tit. 12. l. 5.

[4]) „Quod latronis magis quam patris jure eum interfecit.“ Dig. l. XLVIII. tit. 9. l. 5. Wallon glaubt (a. a. O.), daß diese Ausnahme beweise, das Recht zu tödten sei noch anerkannt gewesen, und dieser Vater sei nur deswegen bestraft worden, weil er nicht als Vater, sondern als Räuber getödtet habe. Welcher Unterschied sollte in diesen beiden Arten liegen? — Man sehe die Bemerkung des Marcian a. a. O.

[5]) Nam patria potestas in pietate debet, non in atrocitate consistere.

[6]) „Acrius remedium.“ Dig. l. XLVIII. tit. 8. l. 2. Gesetz des Alex. Sev. 227. Corp. Jur. l. VIII. tit. 47. l. 3. — Zur Zeit des Rechtsgelehrten Paulus war das Recht zu tödten schon abgeschafft; er spricht davon als von einem nicht mehr bestehenden „quos et occidere licebat“. Dig. l. XXIII. tit. 2. l. 11.

setzgeber Paulus in denselben nur, von unbarmherzigen Menschen vollbrachte, Mordthaten [7]). Doch giebt es noch keine Strafen gegen Eltern, die diese, während der ganzen Dauer des Kaiserreiches so allgemein verbreiteten Verbrechen ausübten. Man setzt denselben nur Hindernisse entgegen, die im Verhältniß zu dem sittlichen Zustand ohne Erfolg sein mußten. Diejenigen, welche ausgesetzte Kinder aufnahmen und erziehen ließen, hatten, den alten Gesetzen zufolge, das Recht, sie als Sklaven zu behalten, und diese, wenn sie ihre Freiheit wieder erhalten wollten, mußten sie mit Geld erkaufen. Trajan verweigerte diesen Ersatz den Personen, welche ausgesetzte Kinder aufnahmen. Aus Achtung für die natürliche Freiheit des Menschen erklärt er, daß diese von Rechtswegen frei seien [8]). Alexander Severus giebt dem Vater eines ausgesetzten Kindes das Recht, dasselbe später zurückzufordern, jedoch unter der Bedingung, die bisherigen Ernährer desselben zu entschädigen [9]). Caracalla selbst trägt zu den, die Macht des Vaters in ihre natürlichen Grenzen zurückführenden Maßregeln, bei. Er nennt den Handel mit freigebornen Kindern „schändlich und unerlaubt"; er bestraft den Gläubiger, der sie als Unterpfänder annimmt, und, obgleich das Gesetz nicht von dem Vater redet, der sie hergiebt, so ist es doch wahrscheinlich, daß es auch eine Strafe für diesen gab [10]). Das Verbot, unter irgend einem Vorwande Kinder zu verkaufen oder zu verpfänden, wurde von Diocletian erneuert [11]).

Man machte auffallende Anstrengungen, die väterliche Macht durch das Pflichtgefühl zu beschränken, indem man so derselben einen reineren und wahrern Charakter geben wollte. Wenn der Vater das Recht hat, von seinem Sohn Ehrfurcht und Gehorsam zu fordern, so schuldet er ihm feinerseits Ernährung, Erziehung, und alle durch Krankheit bedingte Pflege, mit einem Worte „die Vaterliebe". Antonin und Septimius Severus erinnern die Eltern an diese Pflichten, welche nur durch naturwidrige Sitten und Gesetze in Vergessenheit gebracht werden konnten. Der zweite dieser Kaiser erklärt, daß es gegenseitige Pflichten giebt: „Wenn du deinem Vater

[7]) „Necare videtur non tantum is qui partum perfocat, sed et is qui publicis locis misericordiae causa exponit, quam ipse non habet." Dig. l. XXV. tit. 3. l. 4.

[8]) Plin. l. X. ep. 71 u. 72. t. II. p. 114. 115.

[9]) 224. Corp. Jur. l. VIII. tit. 52. l. I.

[10]) Corp. Jur. l. VII. tit. 16. i. 1. — Dig. l. XX. tit. 3. l. 5.

[11]) Corp. Jur. i. IV. tit. 43. i. 1.

giebst, was ihm zukömmt, so soll er dir die väterliche Liebe nicht verweigern", und wenn der Vater dieses thut, so kommt es den Behörden zu, ihn dazu zu zwingen[12]). Diese väterliche Pflicht, untrennbar von der Achtung der Kindesrechte, dringt immer mehr und mehr in das Gesetz. Sobald das Kind mündig wird, nimmt das Gesetz, welches früherhin dasselbe unter der väterlichen Macht hielt, selbst wenn es sich verheirathete, von nun an dasselbe unter seinen Schutz und sichert ihm seine natürlichen Rechte. Schon Cicero konnte nicht umhin, zu gestehen, daß die Lex Voconia, welche nur im Interesse der Männer gegeben worden war, hart und ungerecht gegen die Frauen sei, und er hat gefragt: warum die Frau nicht Güter besitzen, warum die Tochter nicht ihren Vater beerben sollte?[13]) Es bedurfte jedoch noch einer recht langen Zeit, bis der verheiratheten und aus dem väterlichen Hause entfernten Tochter das Recht der Erbfolge zugestanden ward. Erst im zweiten Jahrhundert wurden die, nicht mehr unter der väterlichen Gewalt stehenden Kinder zu rechtmäßigen Erben erklärt[14]). Zudem beschränkte man das Recht der Enterbung; gewisse Formalitäten mußten dabei beoachtet werden, in der offenbaren Absicht, die Ausübung desselben nicht begünstigen zu wollen. Wenn die Tochter in dem Vermächtnisse des Vaters vergessen ward, sicherte ihr das Gesetz einen Theil des Erbgutes zu[15]). Um die Strenge des Gesetzes zu mildern, welchem zufolge der noch unmündige Sohn mit allen seinen Gütern dem Vater angehörte, ordneten Augustus und besonders Nerva und Trajan an, daß Güter, welche er sich als Krieger erworben hatte, ihm während seiner ganzen Dienstzeit allein angehören sollten; Marc-Aurel fügte noch hinzu, daß sie ihm, auch nach seiner Entlassung aus dem Kriegsdienste verbleiben sollten[16]).

Doch darauf allein beschränkte sich die Reform des Gesetzes nicht. Wenn die Gesetzgeber auch für die Kinder sorgten und ihnen ihre natürlichen Rechte zu wahren suchten, machten sie noch einen anderen Fortschritt, der eben so bemerkenswerth ist. In der alten Ordnung

---

[12]) Gesetz des Antoninus 161. — Von Septimius Severus 197: „Si patrem tuum officio debito promerueris, paternam pietatem tibi non denegabit . . .“ Corp. Jur. l. V. tit. 25. l. 3 u. 4.

[13]) „ . . . in mulieres plena est injuriae . . . Cur enim pecuniam non habeat mulier?“ De Rep. l. III. c. 7. Ausg. von Lemaire 301.

[14]) Laboulaye a. a. O. weiter oben S. 28 u. folg.

[15]) Instit. l. II. tit. 13. — Laboulaye S. 19 u. 20.

[16]) Troplong p. 264.

der Dinge, hatte das freigegebene selbständig gewordene Kind keine Verpflichtung mehr gegen seinen Vater, noch weniger gegen seine Mutter. Wenn der Vater verarmte oder schwach wurde, hatte nur das, in der väterlichen Gewalt verbliebene Kind, die Last zu tragen, denselben zu ernähren; dagegen hatte auch er seinerseits gar keine Verpflichtung gegen das selbständige Kind. Ulpian, überzeugt, daß diese gesetzlichen Verhältnisse der Selbständigkeit und des Machtbesitzes nur thatsächliche Zustände waren, und daß, ob emancipirt oder nicht, man immer das Kind seines Vaters bleibt, fordert nun, daß die Pflichten unter allen Umständen dieselben bleiben. Ja, er geht noch weiter. Man hatte die Frage aufgeworfen, ob die Kinder auch gehalten seien, ihre Mutter zu ernähren; er antwortet, daß diese Frage ganz einfach durch die Billigkeit und die Liebe (pietas) entschieden sei. Diese Ansicht des großen Rechtsgelehrten wurde zum Gesetz erhoben[17]). Antonin hatte schon erklärt, daß es recht sei, daß die Kinder ihre Eltern unterstützten, wenn diese sich in Noth befänden[18]). Valerian und Diocletian schrieben den Magistratspersonen vor, nöthigenfalls die Söhne zu zwingen, ihren Müttern „die schuldige Ehrfurcht“ zu erweisen und ernstlich die verletzte Kindesliebe zu bestrafen[19]). Dieses Alles beweist zur Genüge, daß man immer mehr und mehr eine innigere Verbindung zwischen allen Gliedern der Familie anerkennt, und daß diese, die Familie, nicht blos als eine Anstalt im Staate angesehen wird. Die Stimme der natürlichen Liebe läßt sich vernehmen; die Pflichten nehmen ihren Platz neben den Rechten ein. Die väterliche Gewalt besteht, allein sie ist keine willkührliche Tyrannei mehr; an die Stelle der knechtischen Abhängigkeit, in welcher sich die Kinder, den alten Gesetzen zufolge, befanden, tritt nach und nach die wahre und sanftere Abhängigkeit in Folge gegenseitiger Liebe und in Folge der Dankbarkeit: bedeutende Fortschritte, welche doch nur dem Einflusse des neuen Geistes zuzuschreiben sind.

---

17) „Et magis puto, etiamsi non sunt liberi in potestate, alendos a parentibus, et vice mutua alere parentes debere . . . Et magis est, ut utrubique se judex interponat quorundam necessitatibus facilius succursurus, quorundam aegritudine et quum ex aequitate haec res descendat, caritateque sanguinis, singulorum desideria perpendere judicem oportet.“ Dig. lib. XXV. tit. 3. l. 5.

18) „Parentum necessitatibus liberos succurrere justum est.“ Corp. Jur. lib. V. tit. 25. l. 1 u. 2.

19) „Reverentiam debitam exhibere matri . . . Laesa pietas . . .“ Valerian 259. Corp. Jur. l. VIII. tit. 47. l. 4 u. 5.

Bevor wir weiter gehen, müssen wir einige besondere Maßregeln erwähnen, welche zu Gunsten der armen Kinder getroffen wurden. Es genügte nicht, dem Gebrauche, sich seiner Kinder, durch Aussetzung oder durch Mord zu entledigen, einige Hindernisse entgegen zu stellen; viele Eltern führten, um ihre Barbarei zu rechtfertigen, ihre Armuth oder die Unmöglichkeit, aus eigenem Vermögen eine Familie erhalten zu können, als Entschuldigungsgrund an. Man mußte die armen Kinder unter besonderen Schutz nehmen, indem man ihnen Unterhaltsmittel zu verschaffen suchte. Hier begegnen wir dem ersten Beispiele öffentlicher Armenpflege in der heidnischen Gesellschaft. Es ist dies jedoch noch nicht ein allgemeiner, durch das Gesetz vorgeschriebener Gebrauch, es ist blos ein unvollständiger und unvollkommener Aufschwung, allein es ist doch ein Beweis eines Fortschrittes mehr von menschlichen Gefühlen, welche durch den neuen, die Welt erfüllenden Geist einiger auserwählten Männer, eingeflößt wurden. Den Anfang machen einige tugendhafte Fürsten auf dem kaiserlichen Thron; eine kleine Anzahl von Privatleuten, vielleicht auch die Behörden einiger Städte folgten diesem Beispiele. Nerva war der Erste, welcher seine Aufmerksamkeit den Kindern armer Eltern schenkte, indem er sie auf öffentliche Kosten in allen Städten Italiens zu ernähren befahl[20]). Es wurden Denkmünzen geprägt, welche den Dank der Bevölkerungen für diese kaiserliche Wohlthat zu erkennen gaben[21]). Trajan setzte bedeutende Summen für die Ausbildung und Erweiterung dieser Anstalt aus, welche, bei dem allgemeinen Elend in den Provinzen und in Rom, so nützlich war[22]). In der Hauptstadt ließ er 5000 arme Kinder ernähren[23]); in den meisten Städten Italiens, in Afrika selbst, errichtete er in derselben Absicht Verpflegungsanstalten, deren Andenken durch Gedenkmünzen erhalten bleibt[24]). Verschiedene Denkmäler, seit einem Jahrhundert in Italien aufgefun-

[20]) Aurel. Victor Epit. c. 12. p. 171.

[21]) Eine Denkmünze des 3. Consulates des Nerva, im Jahre 97 nach Chr. Geb. stellt ihn dar, wie er seine rechte Hand über einen Knaben und ein kleines Mädchen ausstreckt. Eckhel, P. II. vol. VI. p. 408.

[22]) Dio Cassius l. 68. c. 5. t. II. p. 307.

[23]) Plin. Paneg. c. 28. t. II. p. 168.

[24]) Eine Münze vom Jahre 103 stellt ihn dar, wie er seine rechte Hand einer Frau mit zwei Kindern darreicht. Eckhel, P. II. vol. VI. p. 424. — Aus seiner Zeit haben wir zahlreiche Münzen mit der Inschrift: alimenta Italiae. Eine in Ameria gefundene Inschrift bezeugt die Dankbarkeit gegen Trajan, den Pueri puellaeque Ulpiani. Orelli t. II. p. 81. No. 3363.

den, geben uns die Art zu erkennen, wie diese Hülfsanstalten eingerichtet waren. Ein einziges Beispiel mag genügen; wir wählen das der Stadt Veleïa, in dem Bereiche des alten Placentia. Trajan borgte den Bewohnern dieses Ortes, welche Geld für die Bebauung ihrer Ländereien brauchten, Capitalien, gegen welche sie ihm ihr Eigenthum verpfändeten, oder vielmehr, für welche sie sich verpflichteten, Zinsen zu bezahlen, die zur Unterhaltung der armen Kinder bestimmt waren. Die, jährlich zu zahlende Rente, wurde auf 52,000 Sesterzien, d. h. ungefähr 2,293 Thaler festgesetzt. Diese Summe sollte auf folgende Weise verwendet werden: 245, in rechmäßiger Ehe geborne Knaben sollten jährlich jeder 16 Sestertien (9 Thaler beinah) erhalten; 34 ebenfalls eheliche Mädchen erhielten 12 Sestertien (7 Thaler) jährlich; geringere Gaben waren für zwei uneheliche Kinder bestimmt. Ein Anhang zur Gründungsurkunde bestimmt ein Einkommen von 3,600 Sestert. (176 Thaler) für 18 Knaben und ein Mädchen aus rechtmäßiger Ehe[25]). Man sieht, daß die größte Zahl dieser Ziehkinder (enfants alimentaires) Knaben waren. Der Kaiser beschäftigte sich mit ihrem Loose, weil er zugleich einen politischen Zweck im Auge hatte: er wollte sich treue Diener erziehen, indem er die jungen Leute durch Dankbarkeit an sich heranzog[26]). Das Beispiel des Trajan fand Nachahmer; weiter oben erfuhren wir, daß Plinius seine Geburtsstadt Como mit einer ähnlichen Stiftung beschenkte, welcher er ein Vermögen zufließen ließ, dessen jährlicher Ertrag von 3000 Sestertien (beinahe 147 Thaler) unter arme Kinder vertheilt werden sollte[27]). In Terracina gründete eine reiche Frau, Caelia Macrina, eine Kinderbewahranstalt für hundert Kinder vom Lande[28]). Diese Anstalten hatten eine besondere Verwaltungsbehörde, welche die Einnahmen einzutreiben und dieselben zu vertheilen hatte; die Ver-

---

[25]) Die Tafel ist in Erz gegossen und sehr umfangreich. Sie wurde im Jahre 1747, 18 Meilen von Piacenza, gefunden und zuerst von Muratori veröffentlicht: Exemplar tabulae Trajanae pro pueris et puellis aliment. reipubl. Velleiatium in Italia institutis. Flor. 1749. fol. Dann durch Wolf, „von einer milden Stiftung Trajans". Berlin 1808. 4°. Eine zweite eherne Tafel derselben Art wurde im Jahre 1832, in der Nähe von Benevent gefunden; sie ist in demselben Styl wie die von Veleia verfaßt und ein Zeichen der Dankbarkeit der Ligures Baebiani gegen Trajan. (Veröffentlicht durch Henzen, Tab. alim. Baebianorum. Rom 1845.)

[26]) Plin. Panegyr. c. 26 u. 28. t. II. p. 166. 168.

[27]) Plin. l. I. ep. 8. l. VIII. ep. 18. t. I. p. 13. 236 und die weiter oben angeführte Inschrift 384.

[28]) Henzen a. a. O. S. 17.

pflegungsbeamten (Procurateurs alimentaires), waren ohne Zweifel dieselben Männer, welche die Vertheilung des Kornes an das Volk zu besorgen hatten[29]). Aus einem Gesetze des Hadrian, welches von Alexander Severus bestätigt wurde, geht hervor, daß die Unterstützungen den Knaben im Allgemeinen bis zum 18. Jahre, und den Mädchen bis zum 14. Jahre gegeben wurden[30]). Hadrian vermehrte das Stammkapital dieser, von Trajan begründeten milden Stiftungen[31]). Die Antoninen erhielten dieselben[32]); sie wurden durch Stiftungen für junge Mädchen vermehrt, welche dadurch vielleicht vor der Armuth und der Gefahr des sittlichen Verderbens geschützt werden sollten. Antonin errichtete eine solche zur Ehre seiner Gattin Faustina[33]). Marc-Aurel stiftete bei Gelegenheit der Verheirathung seiner Tochter mit Lucius Verus, eine gewisse Anzahl von Stellen für Ziehkinder beiderlei Geschlechts[34]). Derselbe Kaiser wollte das Andenken seiner Gattin Faustina, trotz der Verirrungen dieser leichtfertigen Fürstin, ehren; er gründete daher eine Anstalt für junge Mädchen, ähnlich der des Hadrian[35]). Zahlreiche Denkmünzen, wie ein prachtvolles Basrelief des Albani'schen Pallastes, haben das Andenken an die Freigebigkeit des Antonin und seines Adoptivsohnes verewigt[36]). Alexander Severus ahmte ihrem Beispiel nach, indem er Anstalten für Knaben und Mädchen, zur Ehre der Julia Mammaea, seiner Mutter, begründete[37]). Bald aber geriethen diese großmüthigen und nothwendigen Anstalten in Verfall. Da die öffentlichen Gelder nur den Ausschweifungen oder dem Ehrgeiz der Tyran-

---

[29]) Dies scheint aus einer Inschrift hervorzugehen, welche zu Ehren des L. Casurius gefertigt worden; pecuniae alimentariae defensor et curator annonae populo praebitae (Orelli t. II. p. 196. No. 3908) heißt dieser Casurius daselbst.

[30]) Dig. l. XXXIV. tit. I. l. 14.

[31]) Spartianus, Vita Hadri. c. 7. Scriptt. h. aug. t. I. p. 9.

[32]) M. s. die Denkmünzen bei Eckhel, P. II. vol. VII. p. 40 und bei Orelli, t. II. p. 81 No. 3364 u. 3366.

[33]) Capitol. Ant. Pius c. 8. Scriptt. h. a. t. I. p. 43.

[34]) Capitol. M. Aurel. c. 7 a. a. O. p. 55.

[35]) A. a. O. c. 26. p. 73.

[36]) Eckhel, P. II. vol. VII. p. 22. 26. 40. Das Basrelief stellt die diva Faustina junior dar, zu welcher ein Zug junger Mädchen sich bewegt; die Kaiserin hält in ihrer Hand ein Gefäß, aus welchem sie Gaben und Geschenke in den Schooß des ersten jungen Mädchens zu werfen scheint. Zoega, Li bassirilievi antichi di Roma t. I. p. 154.

[37]) Lamprid. Alex. Sev. c. 57 in Scriptt. hist. aug. t. I. p. 301.

nen dienten, welche sich den Thron streitig machten[38]), fällt es Keinem mehr ein, Wohlthätigkeitsanstalten zu begründen; die bestehenden gehen in der allgemeinen Unordnung zu Grunde; während einer Reihe von Jahren bezahlen die Eigenthümer der verpfändeten Ländereien der Hülfsverwaltung keine Zinsen, so daß während der ganzen Zeit die armen Kinder völlig verlassen bleiben. Pertinax, welcher, allen edleren Gefühlen fremd, die Schuldner nicht zwingen wollte, die rückständigen Gelder zu bezahlen, zieht vor, die ganze Anstalt aufzugeben und unterdrückt sie endlich[39]). Sie ging unter, nachdem sie einem Theile der Bevölkerung die Mittel dargereicht hatte, sich gegen das Elend und die Schande zu schützen. Doch, wenn sie auch fortbestanden hätte, würde sie dennoch die erschrecklichen Fortschritte der allgemeinen Verarmung nicht gehindert haben. Um Dies zu bewirken, bedurfte es mehr als monatlicher Lebensmittel, die einer gewissen Anzahl armer Kinder dargereicht wurden. Man hätte der Arbeit die Würde wieder geben müssen, deren die alte Bildung sie beraubt hatte. Aber eben der Gedanke an die Wiedereinsetzung der Arbeit war einer der letzten, der die römische Gesellschaft durchdrang. Man that Etwas, um das Loos der Sklaven zu verbessern, wovon wir weiter unten reden werden, allein man that noch gar Nichts, um die freie Arbeit zu heben. Mag es nun sein wie es wolle, die Pfleganstalten sind für die Kaiser, welche die Urheber und die Beschützer derselben waren, die schönsten Titel ihres Ruhmes geblieben. Unserer Ueberzeugung nach sind die Gefühle, welche diese Fürsten bestimmten, sich mit den Armen zu beschäftigen und besonders, ihre Aufmerksamkeit der verlassenen Kindheit zuzuwenden, ein schlagender Beweis der Macht des Einflusses, welchen der, durch das Christenthum verbreitete Geist der Liebe ausgeübt hat.

§. 4.

Die Sklaven.

Die Sklaverei war mit dem Geiste und den Sitten des Heidenthums zu sehr verwachsen, als daß sie sofort unter dem geheimnißvollen und sanften Hauche evangelischer Begriffe verschwunden wäre. Wir haben sie selbst in der christlichen Gesellschaft mit einer Beharr-

[38]) Z. B. Commodus. Luxuriae sumptibus aerarium minuerat. Lamprid., Comm. c. 16; a. a. O. t. I. p. 115.

[39]) Alimentaria etiam compendia, quae novem annorum ex instituto Trajani debebantur, obdurata verecundia sustulit. J. Capit. Pertin. c. 9. Scriptt. hist. aug. t. I. p. 126.

lichkeit, die nur allmählig den Vorschriften der Liebe nachgegeben hat, fortbestehen sehen. Indessen, in der heidnischen Gesellschaft selbst, übte diese Liebe ihre bessernde Gewalt auf die Lage der Sklaven aus; wir haben schon gezeigt, wie sie sich in den Theorien und in dem Betragen der Philosophen fühlbar machte. Wir müssen noch zu zeigen versuchen, wie sie die Gesetze, welche bisher nur Verachtung und Härte gegen die Sklaven athmeten, menschlicher gestaltet hat. Die Sklaverei selbst besteht fort; noch ist das Eigenthumsrecht des Herrn über seinen Sklaven nicht aufgehoben; allein der Gedanke bricht sich Bahn, daß der Sklave, statt eine Sache oder ein willenloses Werkzeug zu sein, ein Mensch ist, wie sein Herr. Cajus geht noch von der Thatsache aus, daß die Haupteintheilung des Rechtes der Personen auf dem Unterschiede zwischen freien Menschen und Knechten beruht,[1] aber die philosophischen Kaiser und die menschlichen Rechtsgelehrten bemühen sich, die Härte dieser Thatsache zu mildern. Diese Bewegung beginnt mit Trajan; sie wird bestimmter unter Hadrian, trotz der Heftigkeit dieses Fürsten[2]); sie geht weiter unter den Antoninen und besonders unter Alexander Severus, unter den Kaisern der größte Freund der Sklaven. Mitten unter den Seinigen wollte er, dem alten Gebrauche nach, ein Familienvater sein, der mehr geliebt wie gefürchtet würde[3]). Sein Rathgeber Ulpian war der erste, welcher den großen Grundsatz, daß alle Menschen gleich und frei geboren werden, und daß die Sklaverei dem Naturrechte des Menschen nicht entsprechend sei, in das Gesetzbuch eintragen ließ[4]). Entrüstet über Alles, was er Betrübendes in dem Schicksale der Sklaven fand, sagt er selbst, daß die Knechtschaft beinahe dem Tode ähnlich sei[5]). Ein anderer Rechtsgelehrter, Florentinus, erkannte ebenfalls, daß sie naturwidrig sei, daß sie nichts weiter als eine „Einrichtung aus dem Völkerrechte“[6]) sei.

Von diesen Gedanken ausgehend, fängt man an, das unbedingte

---

[1]) Dig. l. I. tit. 5. l. 3.

[2]) Ael. Spart. Hadr. c. 25. Scriptt. h. a. t. I. p. 26.

[3]) Lamprid. Alex. Sever. c. 37. a. a. O. t. I. p. 284.

[4]) „Jure naturali omnes liberi nascuntur; quod attinet ad jus civile, servi pro nullis habentur; non tamen et jure naturali quia, quod ad jus naturale attinet, omnes homines aequales sunt. Jure gentium servitus invasit.“ Dig. l. I. tit. I. l. 4. l. L. tit. 17. l. 32.

[5]) „Servitutem mortalitati fere comparamus.“ Dig. lib. I. t. 17. l. 209.

[6]) „Contra naturam . . . constitutio juris gentium.“ Dig. l. I. tit. 5. l. 4.

Recht der Herren zu beschränken. Antonin, obgleich er noch zugab, daß ihre Macht über die Sklaven unangetastet bleiben sollte, sucht jedoch ihrer zu großen Härte eine Schranke zu setzen, weil, sagt er, es ihnen selbst daran gelegen sein müsse, daß man den Unterdrückten, die über Mißhandlung klagen, die Hülfe nicht verweigere[7]). Allerdings stützt er sich hier auf einen egoistischen Grund; er beruft sich auf das persönliche Interesse der Herren. Diese würden von ihren Sklaven um so besser bedient werden, wenn sie dieselben besser behandelten. In seiner Zeit, inmitten einer, dem Egoismus preisgegebenen, Gesellschaft konnte er sich zu höheren Betrachtungen nicht erheben; er mußte mit den Heiden eine Sprache reden, die sie verstehen konnten, wenn nur sein Ziel dabei erreicht wurde, das Loos der dienenden Classe zu verbessern[8]). Uebrigens hatte Hadrian noch bestimmtere Maßregeln ergriffen, um an dieses Ziel zu gelangen. Er hatte den Herren das Recht über Leben und Tod entzogen, indem er befahl, daß die Gerichtshöfe über den, an einem Sklaven begangenen, Mord zu entscheiden und den Todtschläger eines Sklaven als Mörder zu bestrafen hätten[9]). Antonin bestätigte dieses Gesetz[10]), und bald kam der allgemeine Grundsatz in die Gesetzgebung, daß, wer immer einen Menschen tödtet, von welchem Stande er auch sein möge, eines Mordes sich schuldig macht[11]). Die Sitte, kranke und alte Sklaven auszusetzen, die nichts Anderes als Menschenmord war, war von Claudius verboten worden. Dieser Kaiser hatte erklärt, daß die ausgesetzten und wiedergenesenen Sklaven als Freie angesehen werden sollten[12]). Die Mißhandlungen wurden verboten und Hadrian strafte, nachdem er dieselben den Herren in ihrem eigenen Interesse abgerathen hatte, Die, welche seinen kaiserlichen Ermahnungen kein Gehör schenkten. Er verbannte eine Matrone, welche ihre Dienstmädchen unbedeutender Ursachen halber gemartert hatte[13]). Septimius Severus erklärt

---

[7]) Er beschränkt die „major asperitas“ der Herren, weil ihnen selbst daran gelegen sei „ne auxilium contra saevitiam, vel famem, vel intolerabilem injuriam, denegetur his qui juste deprecantur.“ Dig. l. I. tit. 6. l. I.

[8]) Cajus führt einen ähnlichen Grund für die Verbesserung der Lage der Sklaven an: „Male enim nostro jure uti non debemus; qua ratione et prodigis interdicitur bonorum suorum administratio.“ L. I. §. 53. p. 25.

[9]) Ael. Spart. Hadr. c. 18. in Scriptt. hist. aug. t. I. p. 20.

[10]) Dig. l. I. tit. 6. l. 1 u. 2.

[11]) Dig. l. XLVIII. tit. 8. l. I. c. 2.

[12]) Sueton. Claud. c. 25. p. 238. — Dig. l. XL. t. 8. l. 2.

[13]) Dig. l. I. tit. 6. l. 2.

Denjenigen für ehrlos, welcher wegen körperlicher Verletzung seiner Sklaven verurtheilt worden ist[14]). Zu solchen Beleidigungen rechnete man bald die, dem Sklaven auferlegte, Verpflichtung, Dinge zu treiben, die mit seinen Fähigkeiten und Kenntnissen unverträglich waren. Man verbot, Sklaven von höherer Bildung für Arbeiten zu gebrauchen, welche nicht einen gebildeten Geist erforderten[15]). Wenn man einen Sklaven unter gewissen Bedingungen kaufte, war es dem alten Begriffe der Sklaverei entgegen, diesen, willenlosen Wesen gegenüber eingegangenen Verpflichtungen nachzukommen. Von nun an zwingt das Gesetz die Herren, sie zu beobachten und macht auf solche Weise einen bedeutenden Schritt zu einer besseren Ordnung der Dinge[16]).

Wenn, ungeachtet solchen Verbotes, der Herr seine Sklaven mißhandelt, oder die eingegangenen Verbindlichkeiten nicht berücksichtigt, so nimmt das Gesetz die Letzteren unter seinen Schutz. Schon zur Zeit Seneca's wurde es Brauch, daß sie einen Zufluchtsort bei den Statuen der Götter suchen durften[17]). Antonin bestätigt dieses Recht, und verordnet, daß diejenigen Sklaven, welche sich an einen gottgeweiheten Ort geflüchtet hatten, ihren Herren nicht wieder zurückgeschickt werden sollten[18]). Man gab ihnen selbst das Recht, ihre Klagen über Mißhandlungen von Seiten ihrer Herren, vor die Behörden zu bringen. Schon unter Nero war der Stadtpräfect beauftragt, über Beleidigungen gegen die Sklaven zu erkennen[19]), späterhin können sie, selbst in gewissen Fällen und durch Vermittelung eines Anwaltes, als Kläger in Civilsachen gegen ihre Herren auftreten, wie z. B., wenn sie dieselben anklagen, ein Versprechen oder einen Vertrag, in Folge dessen sie ihre Freiheit erwarteten, nicht gehalten zu haben[20]). Antonin fügte diesen Verordnungen den, seinen Beamten ertheilten, Befehl bei, diejenigen Sklaven, welche Opfer einer barbarischen und beschimpfenden Behandlung geworden waren, ihren Herren nicht mehr zurückzugeben[21]). Die Ergänzung dieser Maßregel war

---

[14]) Im Jahr 208. Corp. jur. l. II. tit. 12. l. 10.

[15]) Dig. l. VII., tit. I. l. 15. §. 1. — M. s. Wallon t. III. p. 62.

[16]) M. s. z. B. Corp. jur. l. IV. t. 56. l. 2.

[17]) Seneca, De clem. l. I. c. 18. t. II. p. 26.

[18]) Dig. l. I. tit. 6. l. 2. tit. 12. l. I.

[19]) Seneca, De benef. l. III. c. 22. t. II. p. 190. — Vergl. Dig. l. I. tit. 12. l. 1 u. l. XIII. tit. 7. l. 24. §. 3.

[20]) M. s. Wallon t. III. p. 66.

[21]) „. . . infami injuria affectos". Dig. l. I. tit. 6. l. 1 u. 2.

das Gesetz des Marc-Aurel, welcher die Herren zwang, ihre Klagen ihrerseits vor die Gerichte zu bringen, d. h. ihnen verbot, sich selbst Recht zu verschaffen[22].

Indem die Gesetzgebung auf solche Weise, der Härte und der Willkühr der Herren einige Schranken setzte, versuchte sie auch, der menschlichen Natur ihre Würde zu verschaffen, indem sie den freien Menschen hinderte, seinen Sklaven zu wilden Vergnügungen oder zur Befriedigung seiner abscheulichen Leidenschaften zu mißbrauchen. Es waren jedoch nur schüchterne und erfolglose Versuche. Wenn jedoch die heidnischen Sitten denselben noch lange mit einer Beharrlichkeit, die uns in Erstaunen setzt, widerstehen, muß man um so mehr die Humanität und die sittliche Kraft Derjenigen anerkennen, die es versuchten, sich derselben entgegenzustellen. Nach der zügellosen Freiheit der Zeiten eines Tiberius und Nero, machte man einige Versuche, um den unsittlichen Einfluß der öffentlichen Spiele zu hemmen. Trajan glaubte, die Aufhebung der Pantomimen und der unkeuschen Darstellungen durchsetzen zu können[23], allein der Erfolg entsprach nicht seinen Absichten; die Leidenschaft des Volkes war unbezähmbar. Selbst die weisesten und tugendhaftesten Kaiser hatten nicht Macht genug, um die Römer vor sittlicher Entartung infolge des Theaterbesuchs zurückzuhalten. Dem Zeugnisse des Marc-Aurel zufolge, dachte sein Vater Antonin, wenn er Schauspiele geben ließ, nicht daran, das Lob der Menge einzuerndten, sondern er glaubte, „eine Pflicht" seiner Stellung zu erfüllen[24]. Marc-Aurel selbst mußte sich damit begnügen, das Einkommen der Histrionen zu vermindern[25]. Eben so verhielt es sich mit den Gladiatoren. Ein Gesetz, ganz gewiß aus der Zeit des Nero, hatte schon den Herren verboten, ihre Sklaven zum Kampfe mit wilden Thieren ohne das Urtheil eines Richters herzugeben[26]. Hadrian verbot unter derselben Bedingung, sie den Lanisten und Lenonen zu verkaufen[27]. Marc-Aurel forderte, daß man zu diesem Zwecke selbst strafbare und verbrecherische Sklaven nicht verkaufen, dagegen zugleich Verkäufer und Käufer bestrafen

[22]) Dig. l. XLVIII. tit. 2. l. 5.

[23]) Effeminatas artes, et indecora seculo studia. Plin. Paneg. c. 46. . II. p. 185.

[24]) Cap. 1. §. 16. p. 8.

[25]) Jul. Capit. M. Aurel. c. 11, in Scriptt. hist aug. t. I. p. 59.

[26]) Die Lex Petronia. Dig. l. XLVIII. tit. 8. l. 11. §. 2.

[27]) „Causa non praestituta". Ael. Spart. Hadr. c. 18. Scriptt. hist. aug. t. I. p. 20.

sollte[28]). Da er diese Spiele, die in seinen Augen eine unsittliche Lust ansah, nicht abschaffen konnte, machte er einige Anstrengungen, um wenigstens die Leidenschaft des Volkes zu mäßigen; er verringerte die, für den Unterhalt der Gladiatoren bestimmten, Summen und versuchte, an die Stelle der blutigen Kampfspiele, welche nur mit dem Tode der Streiter endigten, einfache Waffenspiele zu setzen, gleich denen der Athleten des alten Griechenlandes[29]). Diese allerdings sehr schwachen und unvollständigen Verbesserungsversuche beschränken sich auf die von uns angegebenen Regierungen. Die Wuth des Volkes widersetzt sich noch lange der Abschaffung der Circusspiele, und den Tyrannen, welche während des größten Theils des dritten Jahrhunderts schnell auf einander folgten, lag viel mehr daran, dem Geschmacke der Menge zu huldigen, als daran zu denken, die Gladiatoren, die oft ihre Hülfstruppen wurden, zu entwaffnen.

Der entsetzliche, an jungen Knaben verübte, Mißbrauch widerstand ebenfalls den schwachen Bemühungen, die gemacht wurden, um ihn auszurotten. Allerdings gab es Gesetze gegen Diejenigen, die sich freier Menschen gegen ihren Willen bedienten. Früherhin mit bedeutenden Geldstrafen belegt, wurden späterhin diese Verbrecher mit dem Tode bestraft[30]). Allein es geschah noch Nichts zum Schutze der Sklaven gegen das viehische Wesen ihrer Herren. Die Kaiser wagten es nicht, mit aller Strenge gegen ein, in Rom so allgemein verbreitetes, Laster zu verfahren. Domitian war beinahe der Einzige, welcher die Lex Scantinia auf einige Personen vom Ritterstande und von dem der Senatoren anwandte[31]). Antonin und Marc-Aurel waren zu tugendhaft, um etwa diese Ausschweifung sich selbst zu erlauben, jedoch hatten sie auch nicht Muth genug, dieselbe anzugreifen[32]). Alexander Severus hatte sich einen Augenblick vorgenommen, die öffentlichen Häuser, wo scorta virilia wohnten, zu schließen, allein er sah davon ab, weil er davon überzeugt war, daß dieses Mittel unzureichend sei[33]).

[28]) Er fügt bei: „sine judicio". Nur kraft eines öffentlichen Urtheils durfte ein verbrecherischer Sklave zum Circus verurtheilt werden. Dig. l. XVIII. tit. 1. l. 42. l. XLVIII. tit. 8. l. 11.

[29]) Jul. Capit. M. Aurel c. 11. Scriptt. hist. aug. t. I. p. 59. — Dio Cassius l. 71. c. 29. t. I. p. 346.

[40]) M. s. den Comment. von Godofredus zu dem Cod. Theodos. l. IX. tit. 7. l. 3.

[31]) Sueton. Domit. c. 8. p. 381.

[32]) M. Aurel. c. 1. §. 16. p. 8.

[33]) „Habuit in animo, ut exoletos vetaret, quod postea Philippus fecit; sed veritus est, ne prohibens, publicum dedecus in privatas cupiditates con-

Als Philippus später es versuchte, dieser Ausschweifung ein Ende zu machen, der abscheulichsten, die die alte Welt aufweist, that er es mit einer Aengstlichkeit, welche beweist, wie groß die Macht des Lasters und wie verdorben die öffentliche Meinung war; er beschränkte sich lediglich auf Rathschläge. Auch wurde, wie sein Biograph sagt, das Uebel nicht ausgerottet [34]).

Bis dahin versuchten wir die Thatsachen zusammenzustellen, welche zu Gunsten der Anstrengungen reden, die von den Gesetzgebern gemacht wurden, um den Herrn, den freien Menschen zu hindern, seinen Sklaven zu mißbrauchen und ihn zu mißhandeln. Noch einen andern Fortschritt der Humanität haben wir zu bezeichnen, die Anschauungsweise, welche den Sklaven vor sich selber zu erhöhen, ihm in seinen eigenen Augen sich selber achten zu lernen sucht. Wir bemerkten schon, daß er das Recht erhalten hatte, seine Klagen gegen einen barbarischen Herrn vor die Richter zu bringen. Zu diesem Rechte fügte man andere, welche nach und nach seinen Stand dem eines Mitgliedes der bürgerlichen Gesellschaft, einer Person, näher brachten. Da bisher die Sklaven diese Eigenschaft einer Person nicht hatten, so wurden sie auch nicht zur Leistung eines Eides zugelassen. Sobald sie als Zeugen aufgerufen wurden, spannte man sie auf die Folter. Dieser Gebrauch wurde von Hadrian geändert, welcher in bestimmten, genau bezeichneten Fällen wollte, daß man ihr Zeugniß annehmen sollte, indem er ihnen so in einem gewissen Maße eines der Rechte des freien Menschen zuerkannte [35]). Ueberdies sicherte man ihnen das Eigenthum ihres Erbtheils und die Freiheit, sich desselben, behufs ihrer Loskaufung zu bedienen, zu. Den öffentlichen Sklaven erlaubte man, durch ein Testament über die Hälfte ihres Vermögens zu verfügen [36]). Man gab ihnen das Familienrecht, indem man dem Herrn verbot, die Kinder von ihrem Vater, den Gatten von seiner Frau zu trennen [37]). Sie dürfen selbst ihren Eltern, die wie sie Sklaven waren, Grabsteine setzen lassen; zuweilen geht ein menschlich fühlender Herr so weit, daß er ihnen eine Stelle in den Grüften

verteret; cum homines illicita magis poscant, prohibitaque furore persequantur." Lamprid. Al. Sev. c. 24. Scriptt. hist. aug. t. I. p. 274.

[34]) Aurel. Victor, De Caesaribus, c. 28. p. 124.

[35]) Ael. Spart. Hadr. c. 18. Scriptt. hist. aug. t. I. p. 20. — Auch Diocletian, Dig. l. XLVIII. tit. 18. l. 1. §§. 1 u. 2.

[36]) Ulpian, Fragm. tit. 20. §. 16. p. 61.

[37]) Wallon, t. III. p. 57 sq.

seiner eigenen Familie anweist[38]). Die Freilassung wird um Vieles erleichtert[39]).

In der früheren Zeit wurde man als Sklave geboren; von jetzt an soll, einem Gesetze des Antonin zufolge, das Kind, welches in dem Zustande der Freiheit seiner Mutter empfangen wurde, aber als Sklave geboren, als frei betrachtet werden[40]). Die Wirkung der Testamentsurkunden, durch welche die Diener frei erklärt werden, ist mit sicherer Bürgschaft umgeben. Den Versprechungen darf nicht mehr ausgewichen werden; in zweifelhaften Fällen wird es zur Gewohnheit, sich für die Freilassung zu erklären, indem man, was dunkel erscheint, mit dem „Lichte der Humanität" beleuchtet[41]). Wenn in einem Testamente oder in der Verkaufsurkunde eines Sklaven an einen anderen Herrn eine besondere Bedingung der Freilassung sich findet, so soll dieselbe stets in einem der Freiheit günstigen Sinne gedeutet werden. Besonders gab Alexander Severus in dieser Beziehung mehrere Schutzgesetze[42]). Wenn die Freiheit einmal erlangt ist, so bleibt sie unantastbar; ein Freigelassener kann nicht wieder in die Knechtschaft gerathen; man erklärt allen und jeden Vorbehalt als nichtig, der an seine Freilassung geknüpft sein könnte, man sichert ihm den vollen Genuß der bürgerlichen Rechte, besonders desjenigen, Güter zu besitzen und mit aller Freiheit darüber zu verfügen[43]). Endlich wird die Freiheit des freien Menschen selbst kräftiger beschützt; Alexander Severus und Diocletian vermindern die Zahl der Fälle, in denen man von Rechtswegen wieder zum Sklaven gemacht werden konnte. Harte Strafen werden gegen Diejenigen ausgesprochen, welche Menschen stehlen, um sie als Sklaven zu verkaufen[44]). Die, nun mehr geschützte, Freiheit, die begünstigte Freilassung, die Milderung des Looses des Sklaven, die begrenztere Macht der Herren, Das alles sind in dieser Beziehung Fortschritte, welche unter den heidnischen Kaisern stattfinden und zwar durch den Einfluß der Begriffe von Gerechtigkeit und Humanität, welche dahin wirkten, die Gesetze und den allgemeinen Geist der bürgerlichen Gesellschaft umzugestalten.

---

38) M. s. die von Wallon angeführten Inschriften t. III. p. 478 u. folg.

39) Wallon t. III. p. 67 sq.

40) Corp. jur. l. IX. tit. 47. l. 4.

41) „Humanitatis intuitu". Dig. l. XL. tit. 4. l. 4.

42) Corp. jur. l. IV. tit. 57. — Wallon t. III. p. 75 sq.

43) Salvian. Adv. avar. l. III. c. 7. p. 273. — Wallon, t. III. p. 53 sq.

44) Corp. jur. l. III. tit. 15. l. 2. — Wallon t. III. p. 53 sq.

Fünftes Capitel.

Fortschritte der Milderung der Gesetze, während der christlichen Periode des Reiches.

§. 1.

Die Kaiser bis auf Theodosius.

So wenig wir die Milderung der sittlichen Ideen bei den Philosophen einer fortschreitenden Ausarbeitung der alten Systeme zuzuschreiben glauben durften, eben so wenig können wir in der Milderung der Gesetze während der heidnischen Periode einen einfachen natürlichen Fortschritt der Gesetzgebung selbst erblicken: offenbar ist derselbe die Wirkung einer anderen Ursache. Die unbeugsame Strenge der alten Grundsätze, welche Alles dem Staate und dem Bürger unterordneten, und welche für diesen letzteren nur das strenge Recht kannten, trug den Keim eines solchen Fortschrittes nicht in sich. An die Stelle dieser Grundsätze einer harten Selbstsucht mußte man andere setzen, welche, infolge einer langsamen und geheimen Geistesarbeit sich mit den alten Gesetzen vermengten und sie durch Einführung von Sätzen des Naturrechts milderten. Was die Philosophen, welche nach der Einführung des Christenthums gekommen sind, geahnt und gelehrt haben, durchdringt nach und nach die Thatsachen. Allerdings widerstehen die Sitten noch; aber die Gesetzgebung, den Sitten voraneilend, fängt an, die menschliche Persönlichkeit zu ehren, und sie mit einer schützenden Bürgschaft zu umgeben. Ein neuer Geist schwebt über der bürgerlichen Gesellschaft, deren Grundlage unmerklich geändert wird. Dieser Einfluß auf die römischen Gesetze wird von Alexander Severus an unterbrochen; er wird auf tausenderlei Arten durch die Kriege, die Empörungen, die inneren Störungen, den Despotismus der Usurpatoren und den allgemeinen Verfall des Reiches gehemmt. Unter den Tyrannen hat das Gesetz keine Kraft, die Rechtswissenschaft ist ohne Erfolg. Wenn einzelne Gesetzgeber, treu den besseren Ueberlieferungen, für das Recht und das Gesetz die Stimme erheben, so laden sie den Haß der Kaiser auf sich, welche ihnen Stillschweigen gebieten, sie verbannen oder hinrichten lassen[1]).

[1]) „Causidici sublati, jurisconsulti relegati aut necati". Lactant., de morte persecut. c. 22. t. II. p. 213.

Erst am Ende des dritten Jahrhunderts ergreift Diocletian, nachdem er sich der Herrschaft der neuen Ideen nicht zu entziehen vermocht hatte, von Neuem das Werk der Umgestaltung; er schließt sich den Antoninen und dem Alexander Severus an und bereitet das große, bedeutungsvolle vierte Jahrhundert vor. Von diesem Zeitpunkte an wird unter den christlichen Kaisern der Fortschritt offenbarer und allgemeiner; er vollendet sich mit dem Bewußtsein der Grundsätze, welche ihn beherrschen. Es ist nicht mehr ein geheimnißvoller Einfluß, welchem man gehorcht, ohne sich davon Rechenschaft zu geben: es ist im Gegentheil das wirkliche und aufrichtige Vorhaben, die bürgerlichen Gesetze mit den Grundsätzen des Christenthums in Uebereinstimmung zu bringen. Es ist nicht mehr die bestrittene, obgleich unwiderstehliche Wirkung einer verfolgten oder kaum geduldeten Religion: es ist die siegende Kirche, welche ihr wohlthätiges Werk vollendet, dasselbe durch ihre Diener predigen, den Führern des Reiches ihre Wünsche und ihren Geist, durch Vermittlung ihrer Bischöfe, mittheilen läßt. Man hat geglaubt, daß die Veränderungen in der bürgerlichen Gesetzgebung, von den christlichen Kaisern an gerechnet, nicht dem Einflusse der Liebe zuzuschreiben wären. Denn, sagte man, in diesem Zeitraume findet man zu viel Despotismus und Unduldsamkeit, zu viel Willkühr und Grausamkeit, als daß man eine Verwirklichung der, von Jesu Christo seinen Schülern vorgeschriebenen, Liebe annehmen dürfte. Andere Ursachen haben die Gesetze verändert: als da sind, die Verlegung des Kaisersitzes nach Constantinopel, die Kräftigung der kaiserlichen Macht, die Vereinigung aller Gewalt in die Hände eines Einzigen[2]). Allein die Wirkungen, welche wir der Liebe[3]) zuschreiben, können nicht auf diese letzten Ursachen zurückgeführt werden. Diese hatten für die Gesetzgebung Folgen einer anderen Art. Und überdies, vergessen wir nicht, daß die Liebe ein Grundsatz ist, dessen Fortschritte sich nur langsam fühlbar machen; als freies und persönliches Gefühl kann sie die Welt nur in derselben Maße besiegen, als sie die Herzen durchdringt. Sie handelt nicht gewaltsam; sie ist eine ruhige und sanfte Tugend, welche ihre friedlichen Siege nur durch die Ueberzeugung davonträgt. Man darf sich darüber nicht wundern, daß sie nicht unmittelbar alle ihre Früchte hervorgebracht hat; aber man darf andererseits ihren Einfluß nicht

[2]) Meysenbug, De christ. relig. vi et effectu in jus civile p. 10.

[3]) M. s. de Rhoer: De effectu relig. christ. in jurisprud. Rom. p. 32 et 106.

geradezu abstreiten. Sie hatte einen, mehrere Jahrhunderte dauernden, Kampf gegen den heidnischen Geist zu bestehen, welcher mit den schlimmen Trieben der menschlichen Natur leider nur zu sehr übereinstimmte, und der in den Sitten einer, erst dem Namen nach, christlich gewordenen Gesellschaft lange noch fortbestehen mußte. Es hieße geradezu die Augen vor den sichersten Thatsachen verschließen, wenn man die Absicht der christlichen Kaiser: die Gesetze mit der von Jesu Christo verkündeten Liebe und Ehrfurcht in Uebereinstimmung zu bringen, abläugnen wollte. Bald allerdings verwechselten sie in gewissen Verhältnissen den Bürger mit dem Christen, wie man, in der alten Ordnung der Dinge, den Menschen mit dem Bürger verwechselt hatte. Allein dieser Begriff eines Zeitalters, wo zwei Grundsätze gegen einander im Kampfe lagen, hinderte den evangelischen Geist nicht, immer mehr und mehr in die bürgerliche Gesellschaft zu dringen und die organischen Elemente derselben wesentlich zu ändern.

Was wir so eben von der Absicht der christlichen Kaiser, die Gesetzgebung in Uebereinstimmung mit der neuen Sittenlehre zu bringen, sagten, wird durch das Beispiel des Kaisers selbst bewiesen, welcher zuerst das Christenthum auf den Thron erhob. Er verdient in dieser Beziehung, daß wir bei ihm länger verweilen. Schon vor seiner Bekehrung gab Constantin Beweise seines rechtlichen Sinnes. Er war Anhänger des neuplatonischen Mischglaubens (Syncretismus) seiner Zeit, welcher einen höchsten einigen Gott, der sich auf verschiedene Weise dem Menschen offenbaret und unter verschiedenen Namen verehrt wird, annahm[4]). Diese fromme Anschauung, obgleich noch sehr dunkel, und vielleicht von seiner Mutter Helene, so wie von Lactantius herrührend, welchem Letzteren er, gegen 312 ohne Zweifel, die Erziehung seines Sohnes anvertraute[5]), brachten ihn bald den christlichen Begriffen und sittlichen Vorschriften des Evangelii näher. Um den Verfolgungen Einhalt zu thun, wollte er, in Uebereinstimmung mit seinen syncretistischen Bestrebungen, ein System einer absoluten religiösen Freiheit verwirklichen. Schon im Jahre 312 befreite er die Diener der christlichen Kirche von allen obrigkeitlichen Obliegenheiten, indem er ihnen dieselben Vorrechte er-

[4]) M. s. Euseb. Vita Const. l. I. c. 27. p. 421. — Paneg. incerti c. 26; in Opp. Plinii t. II. p. 337. — Eumenius, Paneg. c. 21; a. a. O. p. 309.

[5]) Hieron. De viris illustr. c. 80. p. 166.

theilte, deren die Priester des Heidenthums sich erfreuten[6]). Im folgenden Jahre veröffentlichte er in Mailand, mit Licinius, sein berühmtes Edict, welches den Christen, wie den Bekennern aller anderen Religionen völlige Gewissensfreiheit sicherte[7]). Um dieselbe Zeit erlaubt er die Freilassung der Sklaven in den Kirchen[8]). Im Jahr 321 gestattet er, daß Vermächtnisse für geistliche Anstalten gemacht werden dürfen[9]); er schickt bedeutende Unterstützungen an den afrikanischen Clerus[10]) und ordnet eine allgemeine Sonntagsfeier an[11]). Freilich beobachtete er noch zu derselben Zeit die heidnischen Gebräuche[12]); allein seine Begünstigungen der Kirche entfremden ihm die Vertheidiger des alten nationalen Cultus. Diese schließen sich dem Licinius an, während sich die Christen zu Constantin halten, so daß der Kampf zwischen zwei Thronbewerbern ein Kampf des Heidenthums mit dem Christenthum wird. Als Licinius besiegt war, erklärte sich auch sogleich Constantin offen und bestimmt für die Kirche. Noch, nach seiner Bekehrung, erheischt seine Politik die Vorrechte der heidnischen Priester zu ehren[13]); er legt selbst noch einigen Werth darauf, den Titel eines Pontifex Maximus zu behalten[14]). Allein, wenn er den Heiden die religiöse Freiheit läßt, so bekämpft er mit Entschiedenheit ihre unsittlichen Gebräuche; in Egypten und in Phönizien läßt er die, der Unzucht geweihten Tempel zerstören, und gebietet seinen Soldaten, die abscheulichen Priester, welche in denselben dienten, mit Gewalt hinaus zu treiben[15]).

Als Christ nimmt sich Constantin vor, die Gesetzgebung mit dem Christenthum in größere Uebereinstimmung zu bringen; seine

[6]) Euseb. Hist. eccl. l. X. c. 7. p. 394. Dieses Gesetz wurde im Jahre 313 und 319 bestätigt. Cod. Theod. l. XVI. tit. 2. l. 1 u. 2.

[7]) Bei Euseb. Hist. eccles. l. X. c. 5. p. 388 findet sich nur der Anfang dieses Edictes. Vollständig findet man dasselbe bei Lactantius, De morte persecut. c. 48. t. II. p. 244.

[8]) S. oben S. 207.

[9]) Cod. Theod. l. XVI. tit. 2. l. 4.

[10]) Euseb. Hist. eccles. l. X. c. 6. p. 393.

[11]) Corp. Jur. l. III. tit. 12. l. 3.

[12]) Zosim l. II. c. 29. p. 94. — M. s. die Gesetze vom Jahre 319 u. 321. Cod. Theod. l. IX. tit. 16. l. 1 u. 2; l. XVI. tit. 10. l. 1.

[13]) Cod. Theod. l. XII. tit. 1. l. 1. 21 (335) u. tit. 5. l. 2 (337).

[14]) Er hat noch diesen Titel und diese Ehrenzeichen auf mehreren Münzen und Inschriften. M. s. Mionnet, De la rarete et du prix des médailles romaines. Paris 1827. t. II. p. 226. Orelli t. II. p. 231. No. 4074.

[15]) Euseb. Vita Constant. l. III. c. 55 u. 58. l. IV. c. 25. p. 512. 514. 537.

Biographen versichern Dieses ausdrücklich, und bald werden wir erfahren, wie die Thatsachen diese Behauptung bestätigen[16]). Seine Bemühungen richteten sich hauptsächlich auf das Personenrecht; er versuchte das Joch, welches die heidnische, obgleich schon gemilderte Gesetzgebung noch auf gewissen Ständen lasten ließ, zu vernichten. In seinen Maßregeln glaubt man den Einfluß der Rechtsideen, der Grundsätze einer natürlichen Gleichheit und des, den Unterdrückten schuldigen Schutzes, zu erkennen, welche Lactantius mit so viel Wärme und Klarheit in seinen „Institutiones divinae" ausgesprochen und vertheidigt hatte. Wenn der Kaiser nicht Alles erneuern konnte, so war es der, noch lebendige Geist der alten Gesellschaft, welcher ihm einen hartnäckigen Widerstand leistete. Man hätte Unrecht, wollte man von ihm ein neues Gesetzbuch fordern. Die Zeit war noch nicht gekommen, das ganze Erbtheil der römischen Gesetze einer vollständigen und gründlichen Durchsicht zu unterwerfen. Als Sohn seiner Zeit hat er das Möglichste gethan. Einzelne noch größere Umwandlungen hat er vorbereitet und angebahnt, indem er den Bischöfen das Recht ertheilte, die Schwachen zu beschützen und in bürgerlichen Streitigkeiten als Schiedsrichter zu entscheiden. Somit stellte er der Rechtsgelehrsamkeit der Laien, ein, damals sehr nützliches Mittel zur Seite, wodurch die Laien zum Bessern gelenkt und immer mehr und mehr in die Bahn der christlichen Gerechtigkeit geleitet wurden[17]). Unter seinen Nachfolgern nimmt der Fortschritt zu; Jeder giebt seinen Antheil zu der Umgestaltung der bürgerlichen Gesetze; die Bewegung wird nur augenblicklich unter Julian, dem Abtrünnigen, aufgehalten.

[16]) „Νόμους ἐκ παλαιῶν ἐπὶ τὸ ὁσιώτερον, μεταβάλλων ἀνενεοῦτο." O. c. l. IV. c. 26. p. 537. — „Novae leges regendis moribus et frangendis vitiis constitutae." Nazarius, Paneg. Const. c. 38 in Opp. Plinii. t. II. p. 361.

[17]) M. s. Troplong, p. 115 u. folg. Allgemein nimmt man an, daß schon Constantin den schiedsrichterlichen Urtheilen der Bischöfe in bürgerlichen Angelegenheiten Gesetzeskraft verliehen habe. M. s. Euseb. Vita Constant. l. IV. c. 27. p. 539 u. Sozom. Hist. eccles. l. I. c. 9. Jedenfalls kennt man kein älteres Gesetz über diesen Gegenstand, wie das des Honorius vom Jahre 408; Corp. Jur. l. I. tit. 4. l. 8. Godefroy, t. VI. p. 339 hat nachgewiesen, daß das sogenannte Gesetz von Constantin, De episcopali judicio, falsch ist. Jedoch hindert dieses nicht, dem Constantin die erste Anregung einer That zuzuschreiben, die erst später in ein Gesetz verwandelt wurde. Im Jahre 398 ertheilte man den jüdischen Patriarchen das Recht, als Schiedsrichter zu urtheilen. (Cod. Theod. l. II. tit. 1. l. 10.) Es ist nicht wahrscheinlich, daß man den Juden ein Recht gegeben habe, bevor die Christen es erhalten hatten.

Nichtsdestoweniger stand auch dieser Kaiser seinerseits unter dem Einfluß der Religion, die er bekämpfte. Da er bis zu seinem zwanzigsten Jahre Christ gewesen war, behielt er einige der sittlichen Vorschriften des Christenthums in seinem Gedächtnisse; trotz seines Hasses gegen die Kirche, konnte er nicht diese, von seiner ersten Erziehung herrührenden Keime aus seinem Herzen entfernen. Er wußte, daß es von Anbeginn aller Dinge eine Verwandtschaft zwischen allen Menschen giebt[18]), und daß eine äußerliche Freiheit oder Unfreiheit von gar keinem Belange sind, so lange die Verfassung der Seele nicht damit übereinstimmt[19]). Daraus folgerte er die Pflicht, gegen alle Menschen Wohlwollen zu hegen, den Armen wohlzuthun, selbst dem Feinde Hülfe zu gewähren, möge Dies auch immerhin der allgemeinen Ansicht „entgegen sein", selbst die Gefangenen mit Schonung zu behandeln. Die Gerechtigkeit, sagt er, schließt die Menschlichkeit nicht aus; es ist besser gegen die Verbrecher gut zu sein, um es dann auch gegen die unschuldig Verurtheilten sein zu können, als hart gegen die Unschuldigen zu sein, unter dem Vorwande, daß sie nicht immer von den Strafbaren zu unterscheiden wären, und Letztere keine Barmherzigkeit verdienen[20]). Da es ihn tief schmerzte, zu sehen, daß die Christen menschlicher waren, als die Verehrer der alten Götter, und daß diese Liebe, so wie die Reinheit ihres Lebens die kräftigsten Mittel zur Verbreitung ihrer Lehre waren, wollte er, bei allen seinen vergeblichen Anstrengungen, den Polytheismus wieder herzustellen, daß die heidnischen Priester dem Beispiele „der gottlosen Galiläer" folgen sollten. So empfahl er dem Hohenpriester von Galatien, in allen Städten Anstalten zu eröffnen, in denen die heidnischen oder nicht heidnischen Armen aufgenommen werden könnten: weil, sagt er, es für uns schimpflich ist, daß unsere Armen durch die christliche Menschenfreundlichkeit ernährt werden. Deswegen schickte er 30,000 Maaß Korn und 6000 Maaß Wein, zur Vertheilung an die Armen, dorthin. Er befahl selbst, daß die Landbewohner die Erstlinge ihrer Früchte als Gaben darbringen sollten, ähnlich den Gaben und Sammlungen in den Kirchen[21]). Für arme Wanderer führte er den Gebrauch der „Empfehlungsscheine" ein, mittelst welcher die Christen einen Bruderbund unterhielten und sich gegenseitig die Fremden

[18]) Fragm. orat.; in Opp. p. 534.

[19]) Or. 4 ad imperitos canes, i. e. Cynicos; in Opp. p. 366.

[20]) Fragm. orat.; in Opp. p. 533. 557.

[21]) Ep. 49. p. 89.

empfahlen[22]). Endlich, als ob das Heidenthum zur sittlichen Wiedergeburt der Menschen hätte genügen können, schrieb er den Priestern vor, daß sie, wie die christlichen Prediger, Ermahnungen an das Volk richten und sich selbst durch eine ehrbare und strenge Lebensweise unterscheiden, wie nicht minder die grausamen oder leichtfertigen Zerstreuungen meiden sollten. Wahrlich, ein bemerkenswerther Umstand, daß eine der Pflichten der heidnischen Priester war, in den Schauspielen den Vorsitz führen zu müssen, und Juvenal verlangt, sie sollten sich enthalten, im Theater oder im Circus zu erscheinen[23]). Alle diese Versuche waren fruchtlos; es war unmöglich, dem Heidenthum einen, seiner Natur entgegengesetzten Geist mitzutheilen; um die Liebe auszuüben bedurfte es mehr, als philosophischer Betrachtungen oder des eifersüchtigen Wunsches, einer verachteten Sekte nachzuahmen, und um ein heiliges und reines Leben zu predigen, bedurfte es eines Grundsatzes, der weder in der Sittenlehre der Weisen, noch in den Fabeln der Götter sich vorfand. Uebrigens gab Julian, schlecht unterstützt von den Rathgebern der heidnischen Reaction, die jedem, dem neuen Geiste gemachten Zugeständnisse, entgegen war, kein einziges Gesetz, welches seinen schönen sittlichen Lehrsätzen entsprochen hätte. „Unter den zahlreichen, von ihm ausgegangenen Bestimmungen findet sich nicht eine einzige, welche sich der Bewegung des natürlichen Rechtes und der Billigkeit anschließt"[24]). Sein Werk ging auch mit ihm unter; die neuen Ideen waren dem Heidenthum vorangeeilt; es war mit denselben unverträglich; die neuen Geschlechter sagten sich von Tag zu Tag von ihm los, um sich um das Kreuz Christi zu schaaren.

Unter den Nachfolgern des Julian setzte sich der Fortschritt in der Gesetzgebung fort. Bis zu Ende des weströmischen Reiches, fahren die Kaiser fort, den Geist des Christenthums auf die Gesetze und auf die gesellschaftlichen Verhältnisse anzuwenden, indem sie Dasjenige, was von Constantin angefangen worden war, ergänzten und erweiterten. Allein, auf der Grenzlinie zweier Entwicklungsperioden, stehen sie unter dem Einflusse der Nothwendigkeit dieser schwierigen Stellung; bald sieht man, wie sie mit einer staunenerregenden Kühnheit vorangehen, bald scheinen sie wieder rückwärts zu schreiten und

[22]) Sozom. Hist. eccles. l. V. c. 16. p. 618. — Greg. Nazianz. Or. 1 invectiva adv. Jul. t. I. p. 102.

[23]) Ep. 49 a. a. O.

[24]) Troplong p. 127. — M. s. auch den chronologischen Artikel von Godefroy. Cod. Theod. t. I. p. LXII.

das Werk Constantin's und seiner Vorgänger zu nichte zu machen. Der Kampf zwischen dem christlichen und heidnischen Geiste ist reich an Zwischenfällen und Umsturzepisoden; nur langsam siegt der erstere über den letzteren. Dieser giebt nur mit Mühe den Boden auf, wo er seit vielen Jahrhunderten regiert hatte, und läßt noch lange Zeit Spuren in den Gesetzbüchern wie in den Sitten bemerken. Valentinian III. gab, durch eine Verfassung vom Jahr 426, den Schriften der Rechtsgelehrten des dritten Jahrhunderts, Gesetzeskraft. Obgleich die meisten dieser ausgezeichneten Männer die Ersten waren, welche die Humanität in der Gesetzgebung geltend zu machen, und das strenge Recht auf das natürliche Recht zurückzuführen suchten, so war dies ein Anachronismus, nicht ein Fortschritt, nein ein Rückschritt[25]). Die Theologie der ersten Jahrhunderte brachte weder die christliche Sittenlehre, noch das Dogma in ein System. Dieser Mangel einer methodischen Bearbeitung der Lehren der Kirche hat die Gelehrten oft überrascht, obgleich sich derselbe doch durch natürliche Umstände leicht erklären läßt. Eben so verhält es sich mit der Jurisprudenz; Niemanden fiel eine völlige Ueberarbeitung aller Gesetze, im Geiste eines, von dem Lichte des Christenthums erleuchteten Systems ein: es gab noch keine christliche und philosophische Rechtswissenschaft. Das Gesetzbuch, welches den Namen des Theodosius trägt, ist nichts als eine Zusammenstellung von Gesetzen und Bestimmungen christlicher Kaiser, von Verfügungen, welche für besondere Fälle gegeben wurden; es ist nicht eine, aus einem Gusse gefertigte Schöpfung, in welcher ein einziger Grundsatz als Grundgedanke vorwaltet. Die Sammlung ist sehr lückenhaft; in ihr vermischt sich, auf sonderbare Art, das alte heidnische Recht, mit dem christlichen Billigkeitssinne und der Liebe. An diesem Gesetzbuche glauben wir etwas verweilen zu müssen. Die Verfassung desselben geschah einige Jahre vor dem Sturz des weströmischen Reiches[26]); von diesem Augenblicke an bildet sich eine neue Gesellschaft, und man bemerkt den Anfang der großen Vermengung römischer, christlicher und germanischer Elemente, aus welcher die neuere Civilisation hervorgegangen ist.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen ist es Zeit, zu sehen, welchen Einfluß der christliche Geist, während der christlichen Periode des Reiches, auf die römische Gesetzgebung ausgeübt hat. Wir werden denselben Gang befolgen, den wir bei der heidnischen Periode genommen hatten.

---

[25]) Cod. Theod. l. I. tit. 4. l. 1.

[26]) Es wurde in den Jahren 429 bis 438 gesammelt.

§. 2.

Die Frauen. — Die Ehe.

Die Bestimmungen der Kaiser in Betreff der Frauen sind nicht zahlreich, allein sie tragen das Gepräge einer Gerechtigkeit, das auf einen merklichen Fortschritt der Achtung gegen die Frau hinweiset. Es ist nicht das Streben nach einer gesetz- und naturwidrigen allgemeinen Standeserhebung, sondern die Wirkung des Gefühls der Menschenwürde, welche auch dem, früherhin seiner Schwäche wegen, verachteten und von dem Evangelio eben so hoch als den Mann gestellten andern Geschlechte, zukam. Indem Constantin die Ueberbleibsel der alten Vormundschaft zerbrach, erklärte er, daß die sittenreinen und gebildeten Frauen in ihrem 18. Jahre mündig sein sollten. Er gab ihnen dieselben Rechte, wie den Männern, ihre Güter zu verwalten, jedoch mit Ausnahme des Rechtes, ihre Ländereien ohne Erlaubniß zu verkaufen[1]). Zugleich verbot er, mit zarter Rücksicht auf die Schamhaftigkeit der Frauen, dieselben in Person vor Gericht zu laden, und er wollte nicht, daß sie bei den Verhandlungen der Männer gegenwärtig sein sollten[2]). Den Müttern ertheilte er das Recht, in Verbindung mit den Agnaten an der Erbfolge ihrer, vor ihnen, verstorbenen Kinder Theil zu nehmen. Bis dahin kam das Erbrecht nur den Agnaten zu[3]). Die Nachfolger des Constantin, Valens im J. 369 und Valentinian im J. 426, ergänzten nach einander diese Bestimmung, ohne jedoch bis zur vollständigen Gerechtigkeit zu gelangen. Den letzten Schritt that erst Justinian[4]). — Hinsichtlich des Rechtes der Mutter, das Vormundschaftrecht über ihre Kinder zu üben, gelangt die christliche Gesetzgebung nur langsam zu der Anerkennung desselben. Lange hält sie sich an die Ueberlieferung des römischen Rechtes, welches die Vormundschaft als eine männliche, die Kräfte der Frau übersteigende Pflicht ansah[5]). Theodosius der Große ist der Erste, welcher im Jahre 390 der Mutter ein gewisses Recht der Vormundschaft einräumt; er verbürgt es derselben, wenn

[1]) Im Jahre 321. Corp. Jur. l. II. tit. 35. l. 2. §. 1.

[2]) Im Jahre 312 und 316. Corp. Jur. l. I. tit. 48. l. 1.; l. II. tit. 13. l. 21.

[3]) Cod. Theod. l. V. tit. 1. l. 1 und Corp. Jur. l. VI. tit. 58. De legitimis haeredibus.

[4]) Cod. Theod. l. V. tit. 1 u. 2 u. folg. — M. s. Troplong p. 337 u. folg.

[5]) Gesetz des Alexander Severus, 224. — Corp. Jur. lib. V. tit. 35.

kein gesetzlicher Vormund vorhanden ist, und unter der Bedingung, daß sie selbst mündig sei und sich verpflichte, nicht zu heirathen. Diese Bedingung war damals weise und gerecht; der Kaiser wollte die Wittwe nicht hindern, eine neue Ehe einzugehen, allein, wenn sie Dieses that, mußte sie der Vormundschaft über die Kinder der ersten Ehe entsagen, weil, wenn sie von Neuem Mutter ward, zu befürchten stand, daß sie die Kinder der ersten Ehe zurücksetze[6]).

Nach einer anderen Richtung hin macht das Gesetz schnellere und entscheidendere Fortschritte, um die Achtung gegen die Frau zu sicheren, nämlich in Bezug auf die zahlreichen Bestimmungen, die dahin gehen, den Ausbrüchen der Leidenschaft des Mannes einen Zügel anzulegen. Selbst in der, dem Christenthum zugeführten, Gesellschaft beherrscht noch die Heftigkeit dieser Leidenschaft die Sitten, sie verzögert die Aufhebung der Lupanaria; sie bestehen in dem christlichen Reiche fort[7]). Den Kaisern gelingt es nicht, sie zu unterdrücken; allein sie geben sich sehr viel Mühe, den Händen der Lenones die unglücklichen Frauen zu entreißen, deren Elend oder Schande Jene benutzten. Im Jahre 343 verbietet ihnen Constantius, ihre christlichen Sklavinnen an andere als christliche Herren zu verkaufen[8]). Auf diese Weise sucht er zu verhindern, daß sie von Neuem in abscheuliche Hände gerathen; zugleich hofft er, daß, wenn sie von Christen gekauft werden, sie aus Liebe gegen Jesum Christum erhoben und gerettet werden. Durch dieses Gesetz ermächtigt er die Priester und im Allgemeinen alle Christen, selbst mit Gebrauch der Gewalt, alle christlichen Frauen, die man der Prostitution übergeben wollte, zu kaufen. Späterhin wurde diese Maßregel erweitert und strenger genommen; man verbot den Eigenthümern schlechter Oerter, eine „Nöthigung zur Sünde", sowohl gegenüber ihren Mägden, als ihren eignen Töchtern, in Anwendung zu bringen. Wenn Diese ihre Klagen vor den Bischof oder vor den Richter bringen, so sollen sie „von ihrer Schande" befreit werden; und wenn ihr Herr sie mit Gewalt zurückhalten will, so soll er eine strenge Züchtigung erfahren[9]). Keine

[6]) Corp. Jur. l. V. tit. 35. l. 2.

[7]) Lactant. Div. instit. l. VI. c. 23. t. I. p. 498.

[8]) Cod. Theod. l. XV. tit. 8. l. 1.

[9]) Lenones patres et dominos, qui suis filiis vel ancillis peccandi necessitatem imponunt, nec jure frui dominii, nec tanti criminis patimur libertate gaudere. . . Sed ancillis filiabusque, si velint, conductisve pro paupertate personis, quas sors damnavit humilior . . . liceat . . . omni miseriarum necessitate absolvi. — Gesetz des Theodosius II. 428. Cod. Theod.

christliche Frau, sie sei frei oder Sklavin, darf gezwungen werden, als Meretrix oder auf der Bühne zu dienen; wenn sie eine Sklavin ist, wird sie auf ihr Ansuchen hin sofort frei gelassen [10]). Endlich im Jahre 439 hebt Theodosius das Gewerbe eines Leno in Constantinopel auf. Wer sich hinfüro der Prostitution der Frauen, von welchem Stande sie auch sein mögen, hingiebt, soll mit Ruthen gepeitscht und aus der Stadt gejagt werden. Durch diese Maßregel entzog der Kaiser dem Fiscus eine bedeutende Einnahme; allein ein großmüthiger Mann, der Hauptmann der kaiserlichen Leibwache, Florentius, hatte sich erboten, mit seinem eigenen Vermögen den, dem öffentlichen Schatze, erwachsenden Schaden zu decken [11]). Weder das Gesetz des Theodosius, noch die Menschenliebe des Florentius haben leider glückliche Erfolge gehabt; das Schandgewerbe, wie die Steuer bestehen noch!

Der Raub, welcher in der heidnischen Gesellschaft nur auf Antrag der entführten Person bestraft wurde, und welcher, in diesem Falle mehr als ein dem Vater zugefügter Diebstahl, als eine der jungen Tochter angethane Kränkung betrachtet ward, wird nunmehr mit dem Tode bestraft, ohne daß das Gesetz sich mit der Frage zu beschäftigen hat: ob der beleidigte Theil seine Zustimmung zu der That gegeben habe, oder nicht. Allerdings beziehen sich die Gesetze des Constantius und des Jovian nur auf die gottgeweihten Jungfrauen und auf die Wittwen, d. h. ohne Zweifel auf die Diaconissinnen [12]). Doch gerade darin muß man einen Beweis der Achtung gegen die Würde und die Freiheit der Frau anerkennen. Diese Jungfrauen und diese Wittwen widmeten sich freiwillig dem Dienste Gottes; sie standen dann nicht mehr unter der schützenden Macht eines Vaters; das heidnische Gesetz würde sie folglich sich selbst überlassen haben; das christliche Gesetz aber nimmt sie unter seine Obhut und verbürgt ihnen den ruhigen Genuß des Standes, welchen sie dem weltlichen Leben vorzogen.

Derselbe Schutz begleitet die Frauen bis in ihre ehelichen Verhältnisse. Hier wird die Gesetzgebung vollständig geändert; alle diese Veränderungen bezwecken die Heilighaltung der Ehe dadurch, daß sie ein festeres Band um die Ehegatten schlingen. Die großen Grundsätze der Gottesgelehrten werden in das Gesetzbuch aufgenommen, und

l. XV. tit. 8. l. 2. Auch im Corp. Jur. l. I. tit. 4. l. 12.; l. XI. tit. 40. l. 6.

[10]) Gesetz von Leo I. Corp. Jur. tit. 4. l. 14.

[11]) Novell. Theodos. II. tit. 18.

[12]) Cod. Theod. l. IX. tit. 25. l. 1 u. 2.

indem sie die Ehe und die Familie umgestalten, bereiten sie die Umgestaltung der ganzen Gesellschaft vor[13]). Die alte Lex Papia Poppaea, als Grundlage der Gesetzgebung in dieser Beziehung, wird nach und nach abgeschafft. Sie nahm den Junggesellen und kinderlosen Vätern das Erbrecht und belegte sie mit Strafen; Constantin hebt diese naturwidrige Maßregel auf, „welche gleich einem Verbrechen Dasjenige bestrafte, was vielmehr ein bedauerliches Unglück genannt werden muß." Er giebt der Ehe die Freiheit, durch welche allein sie eine innige und heilige Verbindung werden kann; er gestattet dem Manne oder der Frau, nach ihrer Wahl zu leben; er stellt ein für allemal die Neigungen und den Geschmack des Einzelnen über das despotische Interesse des Staates und vollendet auf diese Weise eine der größten Eroberungen des neuen Geistes über den Egoismus der alten Welt.[14]). Auf der anderen Seite wird allerdings die Freiheit der Ehe durch die Hindernisse auf Grund der Verwandtschaft, durch das christliche Gesetz vermehrt, beschränkt; doch war Dies eine nützliche und heilsame Beschränkung, welche dahin zielte, die Familienbande durch eine reinere Liebe unter den einzelnen Familiengliedern fester zu knüpfen. Die durch das alte römische Gesetz bestimmten Verbote waren allgemein in Verfall gekommen. Zur Zeit Constantin's fand eine entsetzliche Unordnung in der heidnischen Gesellschaft statt; die Zügellosigkeit der vorhergehenden Jahrhunderte hatte so zu sagen die Familie aufgelöst und der Ehe ihre sittliche Bedeutung völlig geraubt[15]). Im Jahre 339 ließ Constantius jenes alte Gesetz wieder in Kraft treten, welchem zufolge bei Todesstrafe die Ehe zwischen dem Oheim und der Nichte verboten ward[16]). Bald darauf verbot er die Ehe mit der Wittwe eines Bruders, oder mit der Schwester der ersten Frau[17]). Theodosius der Große verbot selbst die Verbindung zwischen Geschwisterkindern[18]). Die aus solchen Ehen entsprossenen Kinder waren als uneheliche angesehen, die Verbindung

---

[13]) M. s. de Rhoer, de effectu relig. christ. in jurisprud. Rom. p. 223 u. folg.

[14]) Im Jahre 320. Cod. Theod. l. VIII. tit. 16. l. 1. — Euseb. Vita Const. l. IV. c. 26. p. 538.

[15]) M. s. Troplong p. 197 u. folg.

[16]) Cod. Theod. l. III. tit. 12. l. 1.

[17]) Im Jahre 335. A. a. O. l. 2.

[18]) Etiam patrueles fratres et consobrinos vetuit inter se conjugii convenire nomine, et severissimam poenam statuit, si quis temerare ausus esset fratrum pia pignora. — Ambr. ep. 60. §. 8. t. II. p. 1019.

selbst als blutschänderische bestraft[19]). Ungeachtet dieser Härte der Gesetze scheinen die Sitten denselben einen schwer zu überwindenden Widerstand entgegengesetzt zu haben.

Obgleich das Gesetz die Unterwürfigkeit der Frau festhielt, stellte es dennoch in der Ehe die bürgerliche Gleichheit der beiden Ehegatten fest; es schrieb dem Manne als heilige Pflicht vor, seiner Frau die Treue, deren er früherhin überhoben war, zu halten. Um die Gleichheit festzustellen, hob Theodosius II. im Jahre 410 die alten Verfügungen wieder auf, welche die Schenkungen unter Eheleuten nach der Anzahl der Kinder bemaßen. Er wollte, daß in dieser Beziehung der Gatte und die Gattin völlig frei dem Antriebe ihrer natürlichen Liebe folgen sollten. Denn er war überzeugt, daß dieses ein sichereres Förderungsmittel der Ehe sein würde, als alle Vorschriften der Lex Julia und Poppaea[20]). Zahlreiche und strenge Maßregeln wurden ergriffen, um Treue zwischen den Ehegatten walten zu lassen. Wenn man sich an die Zügellosigkeit der heidnischen Gesellschaft, an die Nachsicht des Gesetzes hinsichtlich der Unsittlichkeit, an die Leichtigkeit, im Concubinat zu leben, erinnert, so wird man begreifen, daß ein nachdrückliches Eingreifen der christlichen Kaiser in dieser Beziehung nöthig war. Constantin fing schon im Jahre 320 an, das Volk an die Beobachtung des alten Gesetzes zu erinnern, welches dem verheiratheten Manne verbot, eine Beischläferin zu halten[21]). Einige Jahre später setzte er harte Strafen gegen den Ehebruch fest, welcher von nun an als eine der schwersten Sünden bestraft werden sollte, als ein öffentliches todwürdiges Verbrechen, bei dem kein Berufungsrecht geübt werden sollte. Die Leute, der niedersten Gewerbe allein, sollten von dem Klägerrechte ausgeschlossen sein[22]). Constantin, der sich nicht damit begnügte, gegen den Ehebruch zu eifern, wollte, daß das Gesetz auch den unverheiratheten Mann erreichte; er wünschte, auf diese Weise jenen gesetzwidrigen Verbindungen zu begegnen, welche in den letzten Jahrhunderten der römischen Gesellschaft so häufig vorkamen. Weiter oben sahen wir, wie streng

---

[19]) M. s. auch die Gesetze des Arcadius 396 und des Theodosius II. 415. Cod. Theod. l. III. tit. 12. l. 3 u. 4.

[20]) Cod. Theod. l. VIII. tit. 17. l. 2. In einem Gesetze vom Jahre 428 sagt Theodosius II., daß er dasjenige vom Jahre 410 gegeben habe: „ut matrimoniis auxilium impartiret". L. V. t. 1. l. 9.

[21]) Corp. Jur. l. V. tit. 26. l. 1.

[22]) Es ist ein facinus atrocissimum, scelus immane. 326. Cod. Theod. l. IX. tit. 7. l. 1. u. folg.

das Gesetz gegen die öffentliche Prostitution verfuhr. Mit derselben Strenge kämpft es gegen die Verbindungen, welche die Sitte unter dem Namen der wilden Ehe zugab und die nichts Anderes als, dem Scheine nach, weniger schändliche Concubinate waren. Da Constantin dieselben nicht sofort aufheben konnte, so versuchte er es, sie in gesetzliche Ehe umzugestalten, indem er die unehelichen Kinder für eheliche erklärte, wenn die Eltern sich zur Ehe verstehen wollten[23]). Demjenigen, welcher eine Concubine hatte, verbot er, zu Gunsten derselben Schenkungen oder Vermächtnisse zu machen, um ihn zu bestimmen, dieselbe zu heirathen, wenn er wirklich Liebe für dieselbe empfand[24]). Andererseits erklärte er Diejenigen für ehrlos, welche, Aemter oder Würden bekleidend, in ungesetzlichen Verbindungen lebten[25]). Doch auch diese Gesetze fanden an der Macht der Sitten ihren Widerstand[26]). Die Bemühungen der Nachfolger des Constantin, diesen Widerstand zu überwältigen und die Menschen aller Stände zu bestimmen, einer Lebensweise zu entsagen, die das Christenthum verurtheilte, wurden nicht mit Erfolg gekrönt. Es gab selbst Kaiser, die aus verschiedenen und zum Theil persönlichen Gründen selber von der Strenge abwichen, welche Constantin vorgeschrieben hatte. Valentinian I. gab den unehelichen Kindern und ihren Müttern das Recht, das ihnen vom Vater testamentlich Vermachte zu erben. Auf Bitten des Heiden Libanius wurde diese Rückkehr zu einer unchristlichen Nachsicht ebenfalls von Valens bestätigt[27]). Valentinian III. wollte auf das Gesetz des Constantin zurückkommen, aber Theodosius II. nahm dasselbe nur mit der von Valentinian I. vorgeschlagenen Veränderung an[28]); er erklärte selbst, daß der Vater das Recht haben sollte, seine unehelichen Kinder in die Zahl seiner rechtmäßigen Erben aufnehmen zu dürfen[29]). So versucht man bald, die Heiligkeit der ehelichen Verbindung dadurch zu retten, daß man die unehelichen Kinder aufgiebt, bald weigert man sich, diese für die Fehler des Vaters zu strafen, und duldet die Schmach des Concubinates. Wir müssen jedoch weniger den Gesetzgebern darüber einen Vorwurf machen, als den Sitten, welche die weise Strenge des Gesetzes schwächten.

---

[23]) Corp. Jur. l. V. tit. 27. l. 5.
[24]) Cod. Theod. l. IV. tit. 6. l. 1.
[25]) Corp. Jur. l. V. tit. 27. l. 5.
[26]) M. s. Troplong p. 248 u. folg.
[27]) Cod. Theod. l. IV. tit. 6. l. 1.
[28]) A. a. O. l. 2.
[29]) Im Jahre 443. Corp. Jur. l. V. tit. 27. l. 3.

Fast eben so verhielt es sich mit der Ehescheidung. — In unserem ersten Buche sahen wir, wie sehr man in der heidnischen schon in Verfall gerathenen Gesellschaft die gesetzliche Leichtigkeit der Scheidung mißbrauchte. Der hohe Begriff, welchen man in der Kirche von der Ehe hatte, hätte als nothwendige Folge die Aufhebung der bürgerlichen Gesetze, welche die Auflösung der ehelichen Verbindung erlaubten, haben sollen; allein der Geist der Gesammtheit widersetzte sich noch dieser Reform. Die christlichen Gelehrten selbst stimmten in diesem Punkte noch nicht mit einander überein; man suchte deswegen neue Vorbeugungsmittel, die mehr oder weniger wirksam waren, und man begnügte sich mit einigen beschränkenden Maßregeln. Constantin verweigerte den Frauen das Recht, auf Scheidung anzutragen, wenn sie ihren Männern nichts Anderes, als die Leidenschaften des Trunkes, der Liebe oder des Spieles vorzuwerfen hatten. Dies waren allerdings bedenkliche Gründe an und für sich, allein in Folge des Mißbrauches, welchen man in der römischen Gesellschaft davon gemacht hatte, indem man sich ohne triftigen Grund darauf berief, waren sie nur leere Entschuldigungen und Vorwände geworden. Der Kaiser wollte, daß die Frau die Ehescheidung nur dann fordern dürfe, wenn der Mann des Mordes, der Zauberei oder der Gräberentweihung für schuldig erklärt wurde. Was den Mann anlangte, so konnte dieser die Scheidung nur aus ähnlichen Gründen fordern, wenn seine Frau Vergifterin oder Ehebrecherin war, oder wenn sie das schändliche Gewerbe einer Kupplerin betrieb. In diesen Fällen gewann der Mann die Mitgift und konnte sich wieder verheirathen, während die Frau, wenn sie ihre Unschuld nachzuweisen vermochte, sich aller Güter des Mannes und selbst der Mitgift seiner zweiten Frau bemächtigen durfte[30]), wenn er nach der Ehescheidung sich verheirathet hatte. Ein Jahrhundert später gab **Honorius** die Ehescheidung wegen geringerer Fehler zu; er ermächtigte den Ehegatten, die Schenkung zu behalten, jedoch sollte er die Mitgift zurückerstatten und sich nur nach Verlauf von **zwei** Jahren wieder verheirathen dürfen[31]). Die aus anderen als den, durch das Gesetz, bestimmten Gründen erfolgte Ehescheidung wurde mit dem Verluste der Güter und der Verbannung auf eine Insel bestraft. Faßt man das Alles zusammen, so geht daraus hervor, daß die Ehescheidung für die beiden Ehegatten erschwert wurde; daß viele Förmlichkeiten zu beobach-

[30]) Im Jahre 331. Cod. Theod. l. III. tit. 16. l. 1.
[31]) Im Jahre 421. l. c. l. 2.

ten waren, daß man sie jedoch in dem Gesetzbuche bestehen ließ. Es scheint, daß sie auf die Bitten der Bischöfe hin, eine kurze Zeit in dem oströmischen Reiche ganz abgeschafft war; Theodosius II. führte sie im Jahre 439 wieder ein, und zwar aus Gründen, welche die Gesetze seiner Vorgänger als triftig anerkannt hatten[32]).

Das Schwanken, welches man bei den, die Ehescheidung und das Concubinat betreffenden, Gesetzen bemerkt, findet sich nicht bei denjenigen, die sich auf die Schließung der zweiten Ehe beziehen. Da sie von den Kirchenlehrern eingegeben sind, tragen sie das Gepräge der Weisheit und der Liebe, mit welcher sich schon die Apostel über diesen Gegenstand ausgesprochen hatten. Die zweite Ehe ist nicht verboten. Der Frau ist sie mit einigen Beschränkungen gestattet, welche jedoch mehr schützend, als ihrer Freiheit hinderlich zu nennen sind. Die Wittwe, welche das fünfundzwanzigste Jahr noch nicht erreicht hat, darf sich ohne die Einwilligung ihres Vaters oder ihrer nächsten Verwandten nicht wieder verheirathen. Wenn diese Letzteren mit der Wahl des Ehegatten nicht einverstanden sind, so hat der Richter zu entscheiden, indem er sich für Denjenigen entscheidet, welchen die Frau vorzieht. Damit nun die Anverwandten nicht aus eigennütziger Hoffnung „eine ehrbare Ehe" verhindern, giebt das Gesetz nur Denjenigen, welche nicht im Fall sind, das Erbtheil der Wittwe zu erhalten, wenn sie unverheirathet sterben sollte, das Recht, eine Meinung auszusprechen[33]). Diesem Gesetze des Valentinian, welches der Wittwe ihre Freiheit sichern sollte, fügte Theodosius der Große ein anderes in der Absicht bei, diese Freiheit nicht in Mißbrauch ausarten zu lassen. Er erneuerte eine alte Bestimmung des römischen Rechtes, welches, im Interesse der öffentlichen Schicklichkeit, diejenige Wittwe für ehrlos erklärte, die sich vor dem zehnten Monate wieder verheirathen würde. Um die Strafe zu verschärfen, bestimmte Theodosius, daß die Frau, welche „die heilige Pflicht (religio) der Trauer" so wenig zu beobachten im Stande wäre, Alles verlieren sollte, was sie von ihrem ersten Ehegatten an Gütern besaß[34]). Derselbe Kaiser ergriff Maßregeln, welche die Stellung der Kinder der ersten Ehe sichern sollten; bisher war dieses Interesse oft genug vernachlässigt worden. Durch ein Gesetz vom Jahr 382, welches später von seinem Sohne Honorius bestätigt wurde, schrieb er vor,

[32]) Novellae Theod. II. tit. 17.

[33]) Valentinian I. im Jahre 371. Cod. Theod. l. III. tit. 7. l. 1.

[34]) Im Jahre 381. Cod. Theod. l. III. tit. 8. l. 1.

daß, wenn eine Wittwe, welche Kinder hat, sich wieder verheirathet, die Güter, welche sie, unter welchem Namen es auch sein möge, von ihrem ersten Gatten besitzt, den Kindern angehören sollen, während sie selbst die Nutznießung derselben gegen die Bürgschaft ihrer verpfändeten Güter haben solle[35]). Theodosius II. und Valentinian II. dehnten diese Maßregeln auf die Wittwen aus, welche Kinder haben und sich zu einer zweiten Ehe entschließen[36]).

In den, die Lage der Frauen und die Ehe betreffenden, Gesetzen konnten wir einen bemerkenswerthen, dem Geiste des Christenthums zu verdankenden Fortschritt neben mannigfachen Zögerungen erblicken, die ihren Grund in der Festigkeit der heidnischen Sitten hatten. Die Ehe wird frei gegeben, die Gattin wird dem Manne gleich gestellt; die zweite Ehe ist wohlweislich erlaubt; der Ehebruch wird mit einer gerechten Strenge bestraft; die Frau im Allgemeinen wird gegen die thierische Leidenschaft des Mannes geschützt. Und doch werden weder die Ehescheidung, noch das Concubinat völlig unterdrückt. Sonderbar! es scheint sogar, daß man eine blos auf gegenseitige Zustimmung gegründete Ehe, die ohne Vertrag, ohne Mitgift, ohne Feierlichkeit, ohne kirchlichen Segen eingegangen ward, eine in den Augen des Staates rechtliche, jedoch rein weltliche und in den Augen der Kirche unvollständige Verbindung gesetzlich zuließ[37]). Wir sind nicht im Stande zu erklären, wie ein solcher Gebrauch bis in die christlichen Jahrhunderte des Reiches, in welchen der Einfluß der Kirche ein so großer war, fortbestehen konnte. Immer bleibt er eine Anomalie; denn obgleich die Gesetzgebung über die Ehe noch nicht auf die letzte Stufe der Vollkommenheit gelangt ist, so nimmt sie doch wenigstens die sittliche und heilige Bedeutung an, welche das Christenthum der ehelichen Verbindung gegeben hat; es ist dies ein Grundsatz, der nunmehr in die Gesetzgebung aufgenommen ist.

§. 3.

Die Kinder.

Die schon während der heidnischen Periode bestrittene väterliche Macht wird von jetzt ab in allen ihren unnatürlichen Beziehungen immer mehr beschränkt. Die Aussetzung der Kinder war noch nicht gänzlich aus den Sitten verschwunden; sehr oft geschah es, daß der

[35]) Theodosius I. im Jahre 382; Honorius 412; Cod. Theod. l. III. tit. 8. l. 2. 3.

[36]) Troplong p. 187.

[37]) Cod. Theod. t. III. tit. 7. l. 3.

Vater, welcher wußte, daß sein Kind von irgend einer mitleidigen Person aufgenommen und erzogen worden war, dasselbe später zurückforderte, in der Absicht, zugleich aus seiner eigenen Barbarei wie aus dem Mitleiden Anderer Nutzen zu ziehen. Um diesem abscheulichen Wucher ein Ziel zu setzen und um die Väter zu zwingen, ihre natürlichen Pflichten gegen die Kinder zu erfüllen, nahm Constantin ihnen den Gewinn ihrer Grausamkeit. Im Jahr 331 befahl er, daß Derjenige, welcher ein ausgesetztes Kind aufnehmen würde, das Recht haben sollte, es als Sohn oder als Sklave zu behalten, nach seinem Belieben, ohne daß der Vater jemals dasselbe zurückfordern dürfe[1]). Im Jahr 374 fügte Valentinian, durch ein wichtiges Gesetz, in Bezug auf die Beraubung der väterlichen Rechte, Strafbestimmungen bei. „Jeder, sagt er, möge seine Kinder ernähren; wenn er sie aussetzt, soll er nach dem Gesetze bestraft werden; wenn mitleidige Leute sich derselben annehmen, so kann er sie nicht mehr zurückfordern; er soll Diejenigen nicht mehr als die Seinigen betrachten, welche er verachtete, als sie hülflos waren[2]).

Das alte Recht, über die Freiheit der Kinder zu verfügen, indem man sie als Sklaven verkaufte, oder Gläubigern verpfändete, wurde während der allgemeinen Noth noch oft ausgeübt, obgleich die heidnischen Kaiser dasselbe schon aufgehoben hatten. Statt an diesem Verbote, welches den gewünschten Erfolg nicht gehabt zu haben scheint, festzuhalten, versucht man nun, die Väter von diesem unmenschlichen Recht fern zu halten, indem man die Ausführung desselben mit Schwierigkeiten aller Art umgiebt und denselben bessere Gefühle einzuflößen sucht; das Gesetz verbietet nicht das Verbrechen, es beschränkt nur dasselbe; so mächtig war die Tradition von der alten väterlichen Macht in der römischen Welt. Constantin verfügte, daß, wenn ein Kind verkauft wird, der Käufer der Herr desselben verbleibt; der Vater kann es nur dann zurückfordern, wenn er den Preis desselben zurückerstattet, oder wenn er es durch einen anderen Sklaven ersetzen will[3]). Dieses

---

[1]) Cod. Theod. l. V. tit. 7. l. 1.

[2]) Unusquisque sobolem suam nutriat. Quodsi exponendam putaverit, animadversioni, qnae constituta est, subjacebit. Sed nec dominis vel patronis repetendi aditum relinquimus, si ab ipsis expositos quodammodo ad mortem voluntas misericordiae amica collegerit; nec enim dicere suum poterit, quem pereuntem contemsit. Corp. Jur. lib. VIII. tit. 52. l. 2. — M. s. auch das Gesetz des Honorius, 412. Cod. Theod. lib. V. tit. 7. l. 2.

[3]) Im Jahre 323 und 329. Corp. Jur. l. VIII. tit. 47. l. 10. Cod. Theod. l. V. tit. 7. l. 2 und tit. 8. l. 1.

Gesetz scheint nicht so gerecht, als die trajanischen und die diocletianischen, welche wir weiter oben angeführt haben, und von welchen das eine die ausgesetzten Kinder von Rechtswegen frei erklärte, während das andere das Verbot aussprach, die Kinder unter irgend einem Vorwande zu verkaufen. Aber gab nicht Constantin aus Menschlichkeit zu, daß das aufgenommene oder verkaufte Kind Sklave bleiben sollte? Denn wie viele Kinder würden ohne dieses Zugeständniß, in diesem unglücklichen Zeitraume dem Tode preisgegeben worden sein! Doch half diese Menschlichkeit zu Nichts; bei der wachsenden Verarmung der arbeitenden und ackerbauenden Classe hörte der Verkauf der Kinder nicht auf. Um denselben entschiedener zu hemmen, mußte man auf das Gesetz in seiner natürlichen Einfachheit zurückkommen; es dauerte aber über ein halbes Jahrhundert, bevor man sich zu dieser Rückkehr entschloß; erst Theodosius der Große erklärte endgültig, daß die Kinder, welche der Vater nothgedrungen, aus Armuth, als Sklaven verkauft hatte, frei sein sollten und um die Annahme von Kaufanerbietungen zu verhindern, wollte er, daß der Käufer, der ein freies Kind als Sklaven gebraucht hatte, das Recht, die Wiedererstattung des Preises zu fordern, nicht mehr haben solle[4]). Endlich erstreckte man die Gesetze des Vatermordes auf die Väter, welche ihre Kinder tödten würden; Constitutionen von Constantin und Valentinian verurtheilen sie zu entsetzlichen Strafen, als Sühne eines der größten Verbrechen[5]).

Auf der anderen Seite ist es allerdings wahr, daß die christliche Gesetzgebung dem Vater noch gewisse Rechte über seine Kinder läßt, allein sie bestätigt, was schon Alexander Severus gethan hatte: sie erklärt, daß das Recht der „häuslichen Züchtigung" eine Grenze habe und daß, wenn der Fehler des Kindes weiter geht wie jenes, der Vater seine Kinder dem Gerichtshofe zu überliefern habe[6]). Man hält ebenfalls an dem Recht der Emancipation fest, allein man macht aus demselben eine religiöse Handlung, begleitet von Feierlichkeiten und kirchlicher Weihe. Einem Gesetze des Constantin vom Jahr 321 zufolge sollte die Freilassung der Kinder, so wie die der Sklaven, als gerichtliche Handlungen die einzigen sein, welche an den Sonntagen stattfinden durften[7]). Dem alten Rechte nach bleibt der Vater noch

[4]) Im Jahre 391. Cod. Theod. l. III. tit. 3 l. 1.

[5]) Im Jahre 318 u. 374. Cod. Theod. l. IX. tit. 15. l. 1.; tit. 14. l. 1.

[6]) Valentinian I. im Jahre 365. Corp. Jur. l. IX. tit. 15. l. 1 und Cod. Theod. l. IX. tit. 13. l. 1.

[7]) Cod. Theod. l. II. tit. 8. l. 1.

der einzige Besitzer der Güter seines nicht emancipirten Sohnes; die heidnischen Kaiser hatten eine Ausnahme für das vom Sohne während des Kriegsdienstes erworbene Vermögen (peculium castrense) gemacht; Constantin und seine Nachfolger erweitern das Eigenthumsrecht des Sohnes, indem sie diesem peculium castrense das sogenannte peculium quasi castrense gleichstellen, d. h. die Güter, welche während der Führung eines öffentlichen Amtes, sei es in der Kirche oder im bürgerlichen Leben erlangt worden sind. Constantin überläßt übrigens den Kindern das Eigenthum der Güter von mütterlicher Seite, welches bisher mit dem väterlichen Vermögen verschmolzen wurde; dem Vater bleibt nur noch die Nutznießung davon. Die nachfolgenden Kaiser wenden diese Maßregel auf die, von den Vorfahren zurückgelassenen, Güter an; zugleich erkennen sie den noch nicht emancipirten Kindern die Güter zu, welche sie durch Heirath erwarben, die früherhin ebenfalls dem Vater zuflossen[8]). Die alten Rechte der Agnaten, ausschließlich die der Kinder, werden immer mehr und mehr beschränkt; Valentinian III. läßt selbst die Kinder der Tochter zu der Theilung des großmütterlichen Erbtheiles zu[9]). Das natürliche Recht der Kinder, in Folge der christlichen Begriffe von Gerechtigkeit und Liebe, nimmt auf diese Weise in der Gesetzgebung eine von Tag zu Tag wichtiger werdende Stellung ein; mehrere Lücken, die noch verbleiben, werden von Justinian ausgefüllt werden, der, indem er die Gesetzgebung verallgemeinert, mehr Einheit in diesen Theil zu bringen wissen wird. Es ist wohl unnöthig, zu bemerken, daß das christliche Gesetz auf die Pflichten der Kinder gegen die Eltern einen großen Nachdruck legt, ein Gesetz, welches sich schon in den Gesetzbüchern der Kaiser und Rechtsgelehrten der heidnischen Periode findet. Eine auf das Christenthum sich stützende Gesetzgebung, welche die innigere Verbindung der Familienmitglieder bezweckt, konnte nicht umhin, die Kinder daran zu erinnern, daß selbst die Emancipation sie der Pflichten der Ehrfurcht und der Dankbarkeit nicht überhebt; Valentinian befahl, im Jahr 367, daß der mündige Sohn, der seinen Vater schwer beleidigen würde, unter die väterliche Gewalt zurückkehren sollte, weil er einen schlechten Gebrauch von seiner Freiheit gemacht und derselben sich unwürdig gezeigt habe[10]).

[8]) Troplong p. 264 u. folg.

[9]) Im Jahre 389. Cod. Theod. l. V. tit. 1. l. 4. Vervollständigt durch Justinian.

[10]) Filios contumaces, qui patres vel acerbitate convicii, vel cujus-

§. 4.

Die Sklaven.

Wir haben gesehen, mit welcher Vorsicht, mit welcher Berücksichtigung einer zum Recht erhobenen ungerechten That, die Kirche selbst die Aufhebung der Sklaverei vorbereitete. Deswegen wird man sich nicht wundern, zu vernehmen, daß die christlichen Kaiser diesen Stand noch fortbestehen lassen, obgleich sie auf der Bahn des Fortschrittes, welche schon von den heidnischen Gesetzgebern eröffnet ward, sich bewegen. Sie erheben sich noch nicht bis zu der Höhe der von den Kirchenvätern verkündeten Grundsätze; sie haften selbst an dem alten Vorurtheile, welches für den Sklaven und den Herrn zwei verschiedene Maße hatte; das Recht und die Sitten machen sich nur mit Mühe von diesen Banden des alten Geistes los. Das Gesetz macht hinsichtlich der Sklavin immer noch eine Ausnahme in Bezug auf das Verbrechen des Ehebruches; Constantin verbietet, unter Androhung harter Strafen, den Freien, sich mit Sklaven zu verheirathen, weil, sagt er, aus solchen Verbindungen nur Sklaven hervorgehen können [1]). Er betrachtet den, infolge einer körperlichen Züchtigung oder des Aufenthaltes in einem ungesunden Kerker entstehenden Tod eines Sklaven nicht als einen Mord; der Herr ist nur dann des Mordes verdächtig, wenn er vorsätzlich seinen Sklaven tödtet oder tödten läßt [2]). Derselbe Kaiser erläßt sehr harte Gesetze gegen die Sklaven, welche die Flucht ergreifen [3]). Die Entnervung des Reiches, die Annäherung der Barbaren, vielleicht auch die mißverstandenen christlichen Begriffe von Freiheit und Gleichheit, bestimmten damals viele Sklaven, sich zu empören; zahlreiche Horden von Flüchtlingen durchliefen und plünderten die verlassenen Provinzen, oder schlossen sich den Feinden des Landes an. Die Gesellschaft glaubte sie durch Drohungen einschüchtern zu müssen; sie suchte sich zu vertheidigen, indem sie Denselben härtere Strafen als den freien Menschen, welche dieselben Verbrechen begingen, auferlegte; sie würde richtiger verfahren

---

cunque atrocis injuriae dolore pulsassent, leges, emancipatione rescissa, damno libertatis immeritae, mulctare voluerunt. Cod. Theod. l. VIII. tit. 14. l. 1.

[1]) Im Jahre 319. Corp. Jur. l. V. tit. 5. l. 3. Cod. Theod. l. IV. tit. 9. l. IX. tit. 9. l. 1.

[2]) Im Jahre 319 und 326. Corp. Jur. l. IX. tit. 14. l. 1. Cod. Theod. lib. IX. tit. 12. l. 1 u. 2.

[3]) Corp. Jur. l. VI. tit. 1. l. 3.

haben; wenn sie ernstere und allgemeinere Maßregeln ergriffen hätte, um sie durch eine christliche Erziehung zur Freilassung vorzubereiten. Jedoch fällt es uns nicht ein, sie anzuklagen; zur Zeit einer so furchtbaren Krisis, in welcher zwei Welten sich eine letzte Schlacht liefern und wo eine dritte, die barbarische, sich mit wilder Macht mitten in diesen Kampf zu stürzen droht, that der Gesetzgeber ohne Zweifel nur Das, was in dem Bereiche der Möglichkeit lag. Indessen war die gesetzliche Freilassung um Vieles erleichtert; das Gesetz, welches dieselbe noch nicht verfügen konnte, ohne die Gesellschaft den ernstesten Gefahren bloszustellen, bemühte sich, dieselbe so viel als möglich zu erleichtern. Um dem Act der Freilassung eine höhere Feierlichkeit zu geben, und religiöse Betrachtungen an die Beweggründe zu knüpfen, welche die Herren bestimmen sollten, ihren Sklaven die Freiheit zu geben, erklärte Constantin die, in den Kirchen vollzogenen Freilassungen für gültig; sie sollten von nun an dieselben Wirkungen haben, wie Diejenigen, welche unter Beobachtung der Formalitäten des römischen Rechtes vollzogen wurden. Der Geistlichkeit ertheilte der Kaiser das Recht, ihre Sklaven unmittelbar freizulassen, ohne Zeugen und ohne Ceremonie, lediglich infolge ihres Willens[4]). Er bestimmte einige neue Fälle der Emancipation; er wollte, daß man den Sklaven, welcher einen Falschmünzer oder einen der Entführung Schuldigen angebe, die Freiheit schenken sollte. Theodosius der Große ließ Diejenigen frei, welche einen Ausreißer angaben oder Die, welche von Juden beschnitten worden waren[5]); der Kaiser Zeno schenkte Denjenigen die Freiheit, welche, mit der Zustimmung ihrer Herren, dem Mönchsleben sich hingaben[6]). Andere Freilassungsfälle wurden von Justinian bezeichnet, welcher diesen, die Sklaven betreffenden Theil der Gesetzgebung erweiterte und freier gestaltete.

So wie die Kirche nach einer fortschreitenden Aufhebung der Sklaverei strebte, indem sie die freien Menschen zu einem strengeren und einfacheren Leben ermunterte, so machte ihrerseits die christliche Gesetzgebung Anstrengungen, um die Zahl der Fälle zu mindern, die als Ursachen der Knechtschaft gelten konnten. Constantin bestrafte

---

[4]) Nach Sozom. Hist. eccles. l. I. c. 9. p. 414 gab Constantin in dieser Beziehung drei Verordnungen; die erste ist verloren gegangen, die zweite ist vom Jahre 316, die dritte vom Jahre 321. Corp. Jur. l. I. tit. 13. l. 1 u. 2.

[5]) Corp. Jur. l. VII. tit. 13. l. 2—4.; l. I. tit. 10. l. 1.

[6]) Corp. Jur. l. I. tit. 3. l. 38.

Diejenigen, welche Kinder raubten, um sie in die Sklaverei zu bringen[7]), mit dem Tode.

Man versuchte besonders die barbarischen oder schimpflichen Beschäftigungen aufzuheben, welche so viele Unglückliche in dem knechtischen Zustande behufs des Vergnügens der Menge oder der unwürdigen Befriedigung persönlicher Leidenschaften festhielten; man trat mit aller Strenge gegen die Schauspiele jeder Art auf. Auf diese Weise verfolgte man einen doppelten Zweck: einen sittlichen für die, durch die Spiele des Theaters und des Circus verdorbenen Volksmassen, und einen liebevollen gegen die Menschen, welche verurtheilt waren, bei solchen Belustigungen ihre Seele oder ihr Leben gefährdet zu sehen. Die öffentlichen Vergnügungen, Maiuma genannt, welche nur Gelegenheiten zu schmutzigen Handlungen waren, wurden wahrscheinlich unter Constantius, ein zweites Mal unter Theodosius dem Großen abgeschafft. Arcadius wollte sie von Neuem erlauben, unter der Bedingung, daß die Schicklichkeit bei denselben beobachtet würde[8]); es war dieses jedoch eine Unmöglichkeit, und bald nachher, als derselbe Kaiser dieselbe Unordnung bemerkte, verbot er streng diese „entehrenden Schauspiele“[9]).

Dieses Verbot darf nicht als eine einfache polizeiliche Vorschrift, die zu Gunsten der äußeren öffentlichen Ordnung gegeben wurde, angesehen werden; sie hat als Grund ein tieferes Gefühl, nämlich das der Achtung und der Liebe gegen die Menschen; der Kaiser, der sich bereit erklärte, das Volk sich auf eine schickliche Weise belustigen zu lassen, will demselben nur die Gelegenheit nehmen, sich zu verderben, indem er seinen Augen Dasjenige entzieht, was schändlich und für die Seelen gefährlich ist. Theodosius, welcher in seiner Jugend die Tänzer und Histrionen[10]) geliebt hatte, versuchte, wahrscheinlich auf den Rath des Ambrosius, der Sittenlosigkeit, deren Mitschuldige und Opfer sie gewesen waren, einen Zügel anzulegen.

[7]) Dieses Gesetz ist vom Jahre 315; die Schuldigen werden zum Circus verurtheilt; wenn sie den Sieg über die wilden Thiere davontrugen, so mußten sie als Gladiatoren kämpfen, jedoch so, daß sie getödtet wurden, bevor sie Etwas zu ihrer Vertheidigung unternehmen konnten. Cod. Theod. lib. IX. tit. 18.

[8]) Im Jahre 396. Cod. Theod. l. XV. tit. 6. l. 1.

[9]) Der Kaiser will nicht, daß „ex nimia harum (scil. artium ludicrarum) restrictione tristitia generatur“; aber er will „foedum atque indecorum spectaculum“ unterdrücken. 399. l. c. l. 2. M. s. den Comment. von Godofroy.

[10]) Zosim. l. IV. c. 33. p. 212.

Vom Jahre 385 an verbot er, Flötenspielerinnen oder überhaupt in der Musik bewanderte Frauen zu kaufen, zu verkaufen, auf die Bühne zu bringen oder zum besonderen Vergnügen zu halten, weil bei den Musikantinnen die Kunst nur ein Verführungsmittel, ein Vorwand zur Verbergung des Lasters war[11]). Im folgenden Jahre verbot er den Richtern, nach der zwölften Stunde (Mittags) dem Schauspiele beizuwohnen; zu dieser Zeit gab man gewöhnlich die schmutzigsten Stücke, so wie die Spiele im Circus; der Kaiser wollte, daß die Magistratspersonen, welche dafür zu sorgen hatten, daß den Gesetzen die schuldige Ehrfurcht erwiesen wurde, nicht durch ihre Gegenwart solche, für die Sitten so verderbliche Vorstellungen, begünstigen sollten; er erlaubte ihnen nur bei jährlichen Festlichkeiten, zur Erinnerung an seine Thronbesteigung oder an seinem Geburtstage, das Theater zu besuchen. Er verbot jegliche Art von Schauspiel an den Sonntagen; Theodosius II. erstreckte dieses Verbot auf alle Festtage der Kirche[12]). Da die Leidenschaft des Volkes die Kaiser nöthigte, die Schauspiele an den anderen Tagen zu dulden, so versuchten sie wenigstens, die Unglücklichen aus ihrer Laufbahn herauszureißen, welche die Knechtschaft oder das Elend darin zurückhielt. Um Diejenigen, welche das Gefühl der Menschenwürde bewahrt hatten, von diesem Stande fern zu halten, ließen sie die Schande bestehen, womit die Gesetze und die öffentliche Meinung den Stand eines Histrionen oder Mimen belasteten. Valentinian II. nennt denselben: „ein schändliches Handwerk", und Theodosius bezeichnet Diejenigen, welche dasselbe betreiben, mit dem Namen „anrüchige Leute"[13]).

Die Bestimmungen, welchen zufolge sie von der Gesellschaft ausgeschlossen sind, werden beibehalten; schon Constantin erinnert daran, daß sie so zu sagen außerhalb des Gesetzes stehen; gewisser Verbrechen wegen werden sie nicht bestraft; man erachtet sie nicht für würdig, das Gesetz zu befolgen, noch die Wohlthat desselben in Anspruch zu nehmen[14]). Theodosius, um sie noch mehr zu demüthigen, verbietet den Schauspielerinnen den Gebrauch der Luxuskleider und der Edelsteine[15]); er geht selbst so weit, den Christen die Aus-

[11]) Cod. Theod. l. XV. tit. 7. l. 10.

[12]) Im Jahre 386. Cod. Theod. l. c. l. 2. — Im Jahre 425 ibid. l. 5.

[13]) „Munus turpe" 380. Cod. Theod. l. c. l. 4. „Personae inhonestae" 394. ib. l. 12.

[14]) „Quas vilitas vitae dignas legum observatione non credidit." Constantin 327. Cod. Theod. lib. XXV. tit. 7. l. 1.

[15]) Im Jahr 393. Cod. Theod. l. c. l. 11.

übung eines Handwerkes zu verbieten, das er, der Schmach desselben wegen, als nur für die Ungläubigen geeignet betrachtet[16]).

Zu gleicher Zeit bestimmt man Fälle, in welchen Schauspieler jeder Art „von dem Bande des natürlichen Standes" das sie an das Theater knüpfte, befreit werden können; Valentinian dem II. verdankt man die hauptsächlichsten Maßregeln, welche das Mitleiden gegen eine unglückliche und verachtete Menschenclasse einflößte. Wenn ein Schauspieler oder eine Schauspielerin, in dem Augenblick der Lebensgefahr, die Sakramente der Kirche fordert und empfängt, so werden sie, wenn sie genesen, von der Verpflichtung, auf der Bühne zu erscheinen, freigesprochen[17]); wenn die Tochter einer Schauspielerin ehrbar lebt, und von dem Theater befreit zu sein wünscht, so soll der Proconsul derselben ihre Freiheit gegen alle Diejenigen verbürgen, welche sie ihr streitig machen sollten[18]). Die Schauspielerin, welche Christin wird, wird durch den Uebertritt frei, wenn sie nur gelobt, ein ehrbares und keusches Leben zu führen[19]). Die Freilassung soll nur denjenigen Frauen verweigert werden, die ihrer Sitten wegen unwürdig sind, und diejenigen, welche die Taufe und die Freiheit empfangen haben, aber in das alte Laster zurückverfallen, sollen wiederum die Bühne betreten; die Ausübung des theatralischen Standes, das heißt die Knechtschaft und die Schande, sollen ihre Strafe sein[20]). Wir können nicht umhin, auf Dasjenige aufmerksam zu machen, was in diesen Gesetzen Widersprechendes ist; den Gesetzgebern kostet es noch viele Mühe, sich bis zu dem Standpunkte der wahren Humanität zu erheben; sie setzen nur Ausnahmsfälle fest, und lassen im Allgemeinen die Schauspieler in ihrer knechtischen Niedrigkeit, obgleich sie dieses thun, um in ihnen das Bewußtsein der menschlichen Würde zu wecken. So lange der Schauspieler und besonders die Schauspielerin nicht selbst darauf bedacht sind, um ihre Freiheit zu bitten, und „das Band ihres natürlichen Standes"[21]) welches sie mit Gewalt zum Dienste des

---

[16]) Im Jahr 394 L. c. l. 12.

[17]) Im Jahr 371. Cod. Theod. l. c. l. 1.

[18]) Im Jahr 371. L. c. l. 2. Valentinian II. bewilligt ihnen auch die Freiheit, wenn sie unmittelbar bei dem Kaiser um dieselbe nachsuchen; im Jahr 380 und 381 l. 4. 9; dieses Recht wird von Honorius im Jahr 413 widerrufen. l. c. l. 13.

[19]) Im Jahr 380. L. c. l. 4; — 381. l. 8. Diese beiden Gesetze wurden in Mailand gegeben; das Gesetz 9 vom J. 381. über denselben Gegenstand, ist aus Karthago.

[20]) Gesetze aus den Jahren 371 und 380. l. 2. u. 4.

[21]) „Vinculum naturalis conditionis". Gesetz vom Jahr 380. l. c. l. 4.

Vergnügens der Menge zwingt, zu zerreißen, verläßt sie das Gesetz; es kennt dieselben nur, um sie mit Schmach zu überschütten. Valentinian II. selbst bestrafte Denjenigen, welcher eine Schauspielerin entführte, so daß sie „nicht mehr der öffentlichen Wollust dienstbar" war[22]); er will, daß diese armen Frauen zu diesem schändlichen Zweck dienen sollen. Hätte man nicht vielmehr erklären sollen, daß der Stand an und für sich nicht schimpflich sei, und daß er nur durch die völlige Sittenlosigkeit der auf die Bühne gebrachten Stücke entehrt werde? Die Gesetze, welche die theatralische Kunst als ein schimpfliches Gewerbe bezeichnen, konnten einige ernstere Gemüther von dem Theater entfernen, allein, indem sie den unehrbaren Menschen die Darstellung unehrbarer Stücke nicht verboten, so hinderten sie nicht, daß die Bühne ein Heerd der Sittenverderbniß sowohl für die Schauspieler, als für die Zuschauer blieb. Es wäre vernünftiger gewesen, die schlechten Stücke zu verbieten, so wie die üppigen Tänze und Spiele; doch um dieses zu bewirken, mußte das ganze Theater geschlossen werden, und kein Gesetz wäre kräftig genug gewesen, um in dieser Beziehung die Leidenschaft des Volkes zu bewältigen. In dieser Uebergangsperiode war es nicht möglich, sich so hoch zu erheben, um die dramatische Kunst frei zu geben, indem man sie auf ihre Würde zurückführte; es genügte, den Schauspielern die Mittel an die Hand zu geben, sich von einem Stande frei zu machen, der, dazu bestimmt, schändlichen Wünschen zu entsprechen, ein gemeiner und verachteter sein mußte.

Eben so lange dauerte der Kampf gegen den tiefwurzelnden Geschmack des Volkes an den Kampfspielen der Gladiatoren. Was die christlichen Kaiser in dieser Beziehung gethan haben, verdient um so mehr gewürdigt zu werden, als sie durch die Unterdrückung dieser Spiele eines zur Erlangung der Volksgunst wirksamsten Mittels sich beraubten. Im Jahr 310 erlaubte Constantin es noch, daß ausländische Gefangene für den Circus bestimmt wurden; seine heidnischen Lobredner ertheilten ihm dafür großes Lob[23]). Diese Nachgiebigkeit gegen die feige Grausamkeit der entarteten Römer suchte er dadurch in Vergessenheit zu bringen, daß er selbst mit entschiedenem Ernste den, von dem Christenthum bezeichneten Weg betrat. Im Jahr 325 verbot er unbedingt alle Kampfspiele der Gladiatoren, „weil

[22]) „Ita ut voluptatibus publicis non serviat." Gesetz vom Jahr 380. l. c. l. 5.

[23]) Eumenius, Paneg. c. 12. in Opp. Plinii t. II. p. 303. — M. vergl. Paneg. incerti c. 23. ib. p. 335.

diese blutigen Schauspiele in einer Zeit des öffentlichen Friedens nicht gefallen können"[24]. Durch dieses Gesetz wollte er nicht allein die Körperschaft der Gladiatoren aufheben, sondern er verbot auch, Verbrecher zum Circus zu verurtheilen, eine Strafe, die er selbst zehn Jahr vorher genehmigt hatte[25]; von nun an sollten die Schuldigen zur Arbeit in den Steinbrüchen verurtheilt werden, „damit sie ihre Verbrechen ohne Blutvergießen sühnen möchten"[26], der erste Versuch zur Abschaffung der Todesstrafe! Die Absicht des Constantin, als er die Spiele der Gladiatoren in allen Städten des Reiches[27] verbot, war ihm sowohl durch das Gefühl der Menschlichkeit gegen die Unglücklichen, welche zu kämpfen gezwungen waren, als durch den Wunsch, das Volk an die Annehmlichkeiten des Friedens zu gewöhnen, eingeflößt; er wollte demselben die Gelegenheit nehmen, seine blutdürstigen Gelüste zum Ausbruch kommen zu lassen; er hatte erfahren, daß der Geschmack an den Kampfspielen, so wie der Blutdurst, unverträglich waren mit einer Zeit des Friedens, die er einzuweihen sich vorgenommen hatte.

Allein dieses so menschliche Gesetz des großen Kaisers kam nicht zur Ausführung; eben so machtlos als die Beredtsamkeit der Prediger der Kirche, beruhigt es die Gluth des Volkes nicht; die Körperschaft der Gladiatoren besteht fort. Die Verbrecher werden noch immerfort in den Circus geschickt; selbst der, auf die Verurtheilten sich beziehende Satz des Gesetzes v. J. 325 wird bald aus dem Gesetzbuche gestrichen[28]. Dieses Gesetz wurde zu Berytus, in Syrien, gegeben, und einige Jahre nachher läuft das Volk in derselben Provinz zu einem großen Gladiatorenkampfe[29]. Mehrere der Nachfolger

---

[24]) „Cruenta spectacula in otio civili et domestica quiete non placent; quapropter omnino gladiatores esse prohibemus." Cod. Theod. l. XV. tit. 12. l. 1.

[25]) Im Jahr 315. „si quis in ludum fuerit damnatus." Cod. Theod. l. IX. tit. 18. l. 1. tit. 40. l. 2.

[26]) „Ut sine sanguine suorum scelerum poenas agnoscant." L. c. Anmerk. 24.

[27]) Nicht allein in Syrien, wie man auf Grund des zu Berytus gegebenen Gesetzes behauptet hat. Das Gesetz hat einen durchaus allgemeinen Charakter. Eusebius (Vita Const. l IV. c. 25. p. 537 sagt ausdrücklich, daß Constantin verordnete: „*μὴ μονομάχων μιαιφονίαις μολύνειν τὰς πόλεις.*" — „*Παρὰ δὲ Ῥωμαίοις τότε πρῶτον ἡ τῶν μονομάχων ἐκαλύθη θέα.*" Sozom. Hist. eccl. l. 1. c. 8. p. 411.

[28]) Er findet sich nicht in dem Texte, der in das Gesetzbuch des Justinian aufgenommen ist. Corp. jur. l. XI. tit. 43. l. 1.

[29]) Libanius, De vita sua t. II. p. 3.

des Constantin verdoppeln ihre Anstrengungen, um das vorgesteckte Ziel zu erreichen, sie versuchen es, den Besuch der Spiele im Circus, so wie die Zahl der Gladiatoren zu vermindern. Constantius verbietet ihren Vorstehern, die Soldaten oder die Hofdiener durch Geldbestechungen zu verleiten, in ihre Körperschaft zu treten [30]). Valentinian I., welcher in seiner Jugend die allgemeine Leidenschaft für die Kampfspiele von Menschen und wilden Thieren theilte, will, daß dieselben an den Geburtstagen der Kaiser nicht mehr stattfinden sollen, und unterdrückt auf diese Weise eines der hauptsächlichsten Mittel, die Freude des Festes zu erhöhen [31]); endlich verbietet er, die Christen und die Hofdiener, welches auch ihr Verbrechen sein mochte, zum Circus zu verurtheilen [32]). Wir könnten durch mehrere Beispiele nachweisen, daß alle diese unvollständigen Maßregeln vergeblich waren; im Jahr 385 fand ein großer Gladiatorenkampf in Rom statt [33]). Symmachus giebt einen solchen während seines Consulates [34]). Theodosius selbst läßt gefangene Germanen mit einander kämpfen, um „das Volk des Mars" [35]) zu zerstreuen. Jedoch macht dieser Kaiser auch seiner Seits einen Versuch, dem Blutvergießen Einhalt zu thun, er verbietet die Gefechte mit wilden Stieren [36]). Noch mehr! von seiner Regierung an scheinen die blutigen Spiele im Oriente aufgehört zu haben. Im Occident widerstand noch die alte römische Hartnäckigkeit; Honorius, welcher daran zweifelte, sie überwinden zu können, erniedrigte den Stand der Gladiatoren noch mehr als in der früheren Zeit, er verweigert ihnen selbst das Recht, als Sklaven in reiche Häuser treten zu dürfen; er will, daß sie in ihrem verachteten Stande verbleiben und daß man nichts versuche, das den Schein habe, als wolle man ihren „abscheulichen Namen" zu Ehren bringen [37]). Die christliche Liebe, welche in dem Dichter Prudentius ihren Dollmetscher fand, drängt ihn, den letzten Schritt zu thun und endlich diese barbarischen Wettkämpfe völlig zu verbieten [38]); jedoch hält er

---

30) Im Jahr 357. Cod. Theod. l. XV. tit. 12. l. 2.
31) Ambrosius, de obitu Valentiniani. §. 15. t. II. p. 1178.
32) Im Jahr 365 und 367. Cod. Theod. l. IX. tit. 40. l. 8. u. 11.
33) August. Confess. l. VI. c. 8. t. I. p. 90.
34) Im Jahre 391. L. II. ep. 46 u. l. VII. ep. 4. p. 50 u. 167.
35) Symm. l. X. ep. 61. p. 295.
36) Prudent. In Symmachum l. II. v. 1123. p. 490.
37) Im Jahre 397. „. . . nomen detestandum." Cod. Theod. l. XV. tit. 12. l. 2 u. 3.
38) „Tu mortes miserorum hominum prohibeto litari; Nullus in urbe

Dies noch für unmöglich. Ein orientalischer Mönch, Telemach, kommt über das Meer, begiebt sich nach Rom, stürzt in den Circus, trennt die Kämpfenden und fällt als Opfer der Wuth der Zuschauer; erst nach dieser Selbstverläugnung eines Märtyrers der Liebe, entschließt sich Honorius, ein Gesetz zu geben, um diese Ueberbleibsel der alten Grausamkeit für immer verschwinden zu lassen[39]). Von diesem Augenblick an finden wir keine Spuren mehr von diesen Menschenkampfspielen; die mit den wilden Thieren bestehen jedoch noch fort[40]); so groß war bei dem Volke, namentlich in den südlichen Provinzen, die Gier nach der, durch den Anblick des Blutes hervorgebrachten Aufregung. Wenn die christliche Gesetzgebung noch nicht einen entschiedenen Sieg über die Sitten davon trägt, so erkennen wir doch wenigstens die Beharrlichkeit, mit welcher sie gekämpft hat, um Menschen, die von Ihresgleichen verachtet waren, ihre Würde zu verschaffen, um dem Volke die Achtung vor dem Leben und die Nächstenliebe einzuflößen, und um die Gelegenheiten zu entfernen, bei welchen die, von den Predigern der Kirche verkündeten Grundsätze auf die grausamste Weise widerlegt wurden. Wenn man nach diesem Zeitraume, in gewissen Ländern des Reiches, sich nach den Kampfplätzen drängt, wo wilde Thiere kämpfen, so ist man nur dem Namen nach Christ, während die Gelüste des Heidenthums in dem Herzen noch recht lebendig sind.

Noch ein letztes Wort, um diesen Artikel zu schließen, in welchem von den Anstrengungen geredet wird, die man machte, um dem Mißbrauche des Menschen durch den Menschen ein Ende zu machen. Die christlichen Kaiser haben furchtbar strenge Gesetze gegen das Verbrechen der Päderastie, welche noch sehr häufig in den verschiedenen Theilen des Reiches vorkam, gegeben[41]). „Das Gesetz", sagt Constantius, „muß sich mit seinem rächenden Schwerte waffnen und die strengsten Strafen gegen diese Abscheulichkeit aussprechen"[42]). Theodosius und

cadat, cujus sit poena voluptas." In Symmach. l. II. v. 1124 u. folg. p. 490.

[39]) Theodoret, Hist. eccles. l. V. c. 26. p. 234.

[40]) Prudentius wagt es nicht, die Abschaffung der Kampfspiele mit den Thieren zu fordern: „Jam solis contenta feris infamis arena, Nulla cruentatis homicidia ludat in armis." Adv. Symm. l. II. v. 1126 u. folg. p. 490. Noch im Jahre 469 sieht man im Orient „ferarum lacrimosa spectacula." Gesetz Leo I. Corp. Jur. l. III. tit. 12. l. 11.

[41]) Lactant. Div. instit. l. V. c. 9. t. I. p. 384. — Salvian. de gubern. Dei l. VII. c. 19. p. 175.

[42]) Um 357. Cod. Theod. l. IX. tit. 7. l. 3.

Valentinian brandmarken dasselbe mit den kräftigsten Ausdrücken und bestrafen die Schuldigen in dem Flammentode[43]).

§. 5.

Die Armen und die Unglücklichen.

Während der heidnischen Periode, hatte sich der Einfluß der evangelischen Begriffe noch nicht auf den Stand der Armen, der Kranken, der Unglücklichen erstreckt; die Moralisten hatten in dieser Hinsicht allerdings sanftere Gefühle ausgesprochen, das persönliche Wohlwollen einiger Kaiser hatte einige Versuche gemacht, eine gewisse Anzahl armer Kinder dem Elende zu entreißen; allein die hülfebringende und unterstützende Liebe war noch nicht in das Gesetz übergegangen. In der That, der Gedanke ist uns fern, daß der Gesetzgeber die Wohlthätigkeit als eine bürgerliche Pflicht vorschreiben solle; uns fällt es nicht ein, zu fordern, daß die Gesellschaft die Unterhaltung aller Derjenigen übernehme, welche die Unmöglichkeit, für ihre Bedürfnisse zu sorgen, nachzuweisen suchen; allein, in dem Zeitabschnitte, welcher uns beschäftigt, war Etwas, ja selbst Vieles zu thun, um die Armen der Verlassenheit zu entreißen, in welcher sie die selbstsüchtige Moral und die aristokratische Gesetzgebung des Alterthums gelassen hatte. Die religiöse Gesellschaft, die Kirche, verwirklichte zuerst diese Liebe in einem weiteren Umfange; die christlichen Gemeinden, wie die Individuen, bewiesen eine lebendige Theilnahme an dem Elende jeder Art, sie wetteiferten um die Ehre, durch wohlüberdachte und kräftige Mittel diesem Elende zu begegnen. Die christlichen Kaiser schlossen sich diesem Werke der Rehabilitation und der Barmherzigkeit an; sie ergriffen zahlreiche Maßregeln zu Gunsten der Armen, der Schwachen, der Unterdrückten.

Als Constantin zu wiederholten Malen erfuhr, daß in den verarmten Gegenden Italiens und Afrika's Eltern, infolge des Elendes, Kinder verkauften, sie verpfändeten, sie tödteten oder sie vor Hunger sterben ließen, entschloß er sich, diesen traurigen Zuständen ein Ende zu machen und „die Hand der Väter von dem Kindermorde fern zu halten, indem er ihnen bessere Gefühle einflößte". Weiter oben haben wir gesehen, wie er Verordnungen gab, um die Väter zu verhindern, ihre Kinder zu verkaufen oder zu tödten. Ueberzeugt, daß diese Gesetze nicht genügten, und bemüht, den Vorwand der Ar-

[43]) Im Jahre 390. L. c. l. 6. — M. s. auch den Commentar von Godofredus zu diesem Gesetze.

muth zu entwaffnen, setzte er neben die Strafbestimmungen eine schützende Wohlthätigkeit. Er befahl den fiscalischen Behörden und den kaiserlichen Offizieren, ohne Verzug den armen Eltern Lebensmittel und Kleidungsstücke sowohl auf Kosten des Fiscus, als auf Rechnung des kaiserlichen Privatvermögens, zustellen zu lassen; „denn, sagte er, die Hülfe, welche den Neugebornen zu bringen ist, erleidet keinen Verzug, und es widerstrebt unseren Sitten, die Einen vor Hunger sterben, die Anderen sich zum Begehen eines Verbrechens entschließen zu lassen [1]).

Die Aufnahme der beiden von Constantin gegebenen und die Hülfe, welche arme Eltern von dem öffentlichen Schatze beanspruchen konnten, betreffenden Gesetze in das Gesetzbuch, beweiset, daß dieselben in späteren Zeiten ihre Anwendung finden sollten.

Eine, nicht minder heilsame, aus dem innigsten Gefühle christlicher Gleichheit und Ehrfurcht für den Menschen hervorgehende Maßregel, war das, im Jahr 325, von Constantin gegebene Gesetz, welches das Recht betraf, das alle Bewohner des Reiches hatten, die Gerechtigkeit in Anspruch nehmen zu dürfen, und die Pflicht aller Richter, Magistratspersonen und kaiserlichen Diener, die größte Unpartheilichkeit walten zu lassen; „wer", sagte er, „einem meiner Beamten eine Ungerechtigkeit vorwerfen kann, soll mit Muth und Vertrauen vor mich treten; ich werde ihn anhören, ich werde selbst die Angelegenheit untersuchen, und wenn die Ungerechtigkeit nachgewiesen ist, werde ich Denjenigen züchtigen, der meine Gewalt unter dem Scheine der Treue mißbraucht hat" [2]). Constantin erneuerte diesen Befehl in seinem merkwürdigen Gesetze vom Jahre 331 gegen die Bestechlichkeit der Richter und die Plackereien der fiscalischen Beamten; die Gerechtigkeit soll für den Armen wie für den Reichen dieselbe sein; die Richter und Advocaten, welche Geld annehmen, sollen streng bestraft werden; ebenso verhält es sich mit den Schatzbeamten, welche das Volk durch ihre Erpressungen aussaugen; ihre räuberischen Hände sollen die Bewohner nicht mehr berauben, widrigenfalls sollen sie ihre

---

[1]) M. s. die beiden Gesetze De alimentis quae inopes parentes de publico petere debent. Cod. Theod. l. XI. tit. 27. l. 1 u. 2. Man glaubte, es sei dies nur eine Fortsetzung der milden Stiftungen des Trajan und der Antonine (Pauly, Real-Encycl. der classischen Alterthumswissensch. Bd. IV. S. 1556), allein es scheint uns dies eine neue Anstalt zu sein, denn jene Ernährungsanstalten waren schon längst in Verfall und Vergessenheit gerathen.

[2]) Cod. Theod. l. IX. tit. 1. l. 4.

Räubereien durch wohlverdiente Strafen büßen [3]). Diesen allgemeinen Maßregeln fügte Constantin für Diejenigen, welche wegen ihrer Schwachheit und Verlassenheit gegenüber den Verfolgungen der Reichen und Mächtigen der christlichen Liebe auf's Angelegentlichste anempfohlen werden mußten, einen ganz besondern Schutz hinzu. Im Jahr 334 verordnete er nämlich, daß Wittwen, Waisen, Kranke und Arme, wenn sie Processe haben, nicht gezwungen werden können, sich vor einem anderen Gerichtshofe, als vor dem der Provinz, die sie bewohnen, zu stellen. Wenn sie den Einfluß ihrer Gegner befürchten, können sie mit ihrer Berufung bis an den Kaiser gehen, welcher dann die beiden Theile erscheinen läßt, um selbst das Urtheil zu sprechen [4]). Im Jahr 365 befreite Valentinian die Wittwen von der niedern Volkskopfsteuer (capitatio plebeja); eben so die Waisen bis zu ihrem zwanzigsten Jahre, die Mädchen bis zu ihrer Verheirathung [5]).

Bei der Unordnung, welche während des vierten Jahrhunderts in den Provinzen herrschte, erreichten die großmüthigen Bestrebungen des Constantin, die Gerechtigkeit für Alle gleich und unpartheiisch zu gestalten, selten ihren Zweck. Der Rechtsschutz wurde häufig Denjenigen verweigert, welche ihn nicht bezahlen konnten, oder deren Stellung nicht mächtig und einflußreich genug war, um sie gefährlich zu machen. Man suchte diesem Mißbrauche dadurch zu begegnen, daß man den schiedsrichterlichen Entscheidungen der Bischöfe die Kraft eines richterlichen Ausspruches beilegte, um die Bewohner zu bestimmen, die unwichtigeren Angelegenheiten lieber vor die Bischöfe, als vor die bürgerlichen Richter zu bringen. Wenn ein mächtiger Gegner, oder ein Wucherer sich nicht an die bischöfliche Entscheidung wenden mochte, so fanden die Armen und die Schwachen ihre Vertheidiger in der Person der Bischöfe. Diese schlugen sich zu ihren Gunsten, im Namen der verbannten christlichen Grundsätze, in's Mittel; sie eröffneten ihnen in den Klöstern oder Kirchen Zufluchtsörter, und unterstützten ihre Angelegenheiten bei den Kaisern oder bei deren Beamten. Diese Vermittelung wurde gesetzlich anerkannt; man bestätigte den Unterdrückten das Recht des Asyls bei dem Bischofe, und befahl den

[3]) Cessent jam nunc rapaces officialium manus, cessent inquam! nam si moniti non cessaverint, gladiis praecidentur. Nam sit venale judicis velum, non ingressus redempti, non infame licitationibus secretarium, non visio ipsa Praesidis cum pretio: aeque aures judicantis pauperrimis ac divitibus reserentur . . ." Cod. Theod. l. I. tit. 7. l. 1.

[4]) Corp. Jur. l. III. tit. 14. l. 1.

[5]) Cod. Theod. l. XIII. tit. 10. l. 4.

Behörden einem solchen Einschreiten von ehrwürdiger Seite Geltung zu verschaffen[6]). Ueberzeugt, daß die wahre Gottesverehrung (cultus) darin bestehtl, die Armen und „Hülfsbedürftigen zu unterstützen", beauftragten Valentinian I. und Honorius die Bischöfe, über die Anwendung aller Gesetze, bezüglich der Armenpflege und der Menschlichkeit gegen die Unglücklichen zu wachen[7]). Auf diese Weise gab man zu erkennen, daß der Grund der Liebe ein religiöser sei, und daß das Amt der Diener der Kirche darin bestehe, die Ausübung derselben zu überwachen, wie nicht minder durch das eigene Beispiel dieselbe zu lehren. Das Asylrecht wurde bestätigt, indem man zugleich den Mißbrauch desselben zu verhindern suchte. Man verbot, Diejenigen zu ergreifen, die sich in die Kirchen flüchten würden[8]). Man erstreckte dieses Asylrecht bis auf das äußere Portal, damit die Flüchtlinge nicht die Nacht in der Kirche zubrächten, oder ihre Mahlzeiten auf den Stufen der Altäre einnehmen sollten. Man verbot ihnen, die Schwelle bewaffnet zu überschreiten[9]), und man beschränkte die Zahl der Fälle, für welche das Asylrecht anerkannt und zugestanden war[10]). Diese gesetzliche Bestätigung eines Brauches, der sich nach und nach eingeführt hatte, und welcher, wie das Schiedsrichteramt der Bischöfe, in einer wohlgeordneten und gut verwalteten Gesellschaft wieder verschwinden mußte, war eine große Wohlthat in einer Zeit des gesellschaftlichen Verfalls, wo die Religion allein Würde und Macht genug besaß, um die Menschlichkeit zu wahren und das Recht zu schützen.

Eine Wohlthat von nicht geringerer Bedeutung war der Schutz, welchen das Gesetz denjenigen Anstalten angedeihen ließ, die zu Gunsten der Armen und Kranken durch die christliche Liebe begründet worden waren. Da die Kirchengüter, deren Ertrag für den Unterhalt der Armen bestimmt war, häufig der Beraubung und der Habgier mächtiger Männer blosgestellt waren, so genehmigte Honorius, daß die Kirchen besondere Rechtsanwälte haben sollten, wie man sie

[6]) Corp. Jur. l. I. tit. 4. l. 12.; l. XI. tit. 40. l. 6..

[7]) Valentinian I. im Jahre 364 und Honorius 409. Corp. Jur. l. I. tit. 4. l. 1 u. 9. — Im Jahre 364 beauftragte Valerian die Bischöfe, darüber zu wachen, daß die Kaufleute nicht zu hohe Preise machten, weil für die Christen „verus cultus est adjuvare pauperes et positos in necessitate." Corp. Jur. lib. I. tit. 4. l. 1.

[8]) Honorius im Jahre 414. Corp. Jur. l. I. tit. 12. l. 2.

[9]) Theodosius II. im Jahre 431. Corp. Jur. a. a. O. l. 3.

[10]) Theodosius verweigert dieses Asylrecht in den Kirchen den schlechten Schuldnern. Im Jahre 392. Cod. Theod. lib. IX. tit. 45. l. 1—3.

von ihm verlangt hatte, Anwälte, die mit der Vertheidigung dieser ihrer Interesse beauftragt wurden[11]. In dem weströmischen Reiche nahmen mehrere Kaiser des fünften Jahrhunderts die, den Waisen, Kranken und armen Reisenden geöffneten Häuser unter ihren besonderen Schutz[12]; dies geschah aber erst nach dem Zeitraume, den wir als Grenze unserer Arbeit bezeichnen mußten. In dem Zeitabschnitte, der uns beschäftigt, haben wir noch auf die Maßregeln einiger Fürsten zur Vermehrung der Einkünfte der Kirchen und ihrer Hospizien hinzuweisen. Constantin besonders gab ihnen Ländereien, deren Ertrag zur Unterhaltung der Armen dienen sollte[13], späterhin benutzte man für denselben Zweck das Eigenthum der aufgehobenen heidnischen Tempel[14]. Die Kaiser Valentinian I. und Honorius bestimmten, durch die Gesetze vom Jahr 369 und 409, den Ertrag gewisser Strafgelder, welche bisher dem Fiscus zugefallen waren[15], für denselben Zweck.

Einer der größten Uebelstände dieser Zeit war die Knechtung ganzer, von den Barbaren in die Sklaverei geführter, Volksstämme. Wir haben schon weiter oben gesagt, daß die Liebe der Kirche und ihrer Diener daran arbeitete, dieselben in ihr Vaterland zurück zu führen. Diese Unglücklichen, welche durch Sammlungen oder durch den Ertrag verkaufter heiliger Gefäße losgekauft wurden, kehrten dann ganz entblößt in ihre verheerten Provinzen zurück. Die kaiserliche Fürsorge vergaß ihrer nicht. Honorius befahl, ihnen die Rückkehr in die Ortschaften zu erleichtern, aus welchen sie weggeführt worden waren, und ihnen Kleidungsstücke und Lebensmittel zu schenken. Er machte es den Behörden zur Pflicht, sie der allgemeinen Liebe der Christen in den Ortschaften zu empfehlen, durch welche sie ziehen mußten[16].

Endlich drang die Humanität auch in die Strafgesetzgebung. Allerdings geschah dieses nur in sehr geringem Maße, denn die Todesstrafen behielten den Charakter einer barbarischen Grausamkeit und wurden für eine zu große Anzahl von Fällen angewandt. Die Abneigung der Kirchenväter gegen die Todesstrafe vermochte noch nicht, den Sieg über die Sitte davonzutragen. Wir sprachen weiter oben

---

[11] Im Jahre 407. Cod. Theod. l. XVI. tit. 2. l. 38.

[12] Leo und Anthemius. Corp. Jur. l. I. tit. 3. l. 32 u. 35.

[13] Euseb. Vita Const. IV. c. 28. p. 539.

[14] Ambros. Ep. 18 ad Valentinianum, ann. 384. §. 16. t. II. p. 837.

[15] Corp. Jur. l. I. tit. 4. l. 2 u. 9.

[16] Cod. Theod. l. V. tit. 5. l. 2.

von dem vereinzelten Versuche des Constantin, sie abzuschaffen: er fand dafür keine Nachahmer. Derselbe Kaiser, welcher noch in dem Verbrecher das Ebenbild Gottes erkannte, hatte im Jahre 315 verboten, die, zur Arbeit in den Bergwerken oder zum Gladiatorenhandwerk verurtheilten, Verbrecher auf der Stirn zu brandmarken, „damit das menschliche Antlitz, sagte er, nach dem Ebenbilde der himmlischen Schönheit gestaltet, nicht entstellt würde"[17]). Er hatte ebenfalls befohlen, daß die Angeklagten schneller ihr Urtel erhalten sollten, damit, wenn sie unschuldig wären, sie nicht zu lange ihrer Freiheit beraubt bleiben möchten. Er hatte wohl begriffen, daß vor dem gefällten Urtheil kein Angeklagter als überführter Schuldiger behandelt werden dürfe; darum hatte er es versucht, die Einrichtung der Gefängnisse, welche bisher von der Willkühr abhing und mit der alten Barbarei übereinstimmte, zu verbessern. Er hatte verboten, die Angeklagten zu quälen, sie in ungesunde und finstere Gefängnisse zu bringen, sie mit Ketten zu belasten, welche das Fleisch zerrissen, „damit ein Mensch, welcher unschuldig sein kann, nicht vor dem Urtheilsspruche des Richters zu Grunde ginge"[18]). Seine Nachfolger fügten diesen Bestimmungen noch einige andere hinzu, welche das Gepräge derselben Achtung gegen die menschliche Natur an sich trugen. Um den schändlichen Auftritten zu begegnen, zu welchen die Gefängnisse dienten, befahl Constantius, die Männer und die Frauen von einander getrennt einzusperren[19]). Theodosius I. erneuerte die Bestimmungen des Constantin[20]), und Honorius, welcher, abgesehen von seiner Schwäche als Kaiser, doch als Gesetzgeber für die Milderung der Gesetze viel that, beauftragte die Richter, jeden Sonntag die Gefängnisse zu besuchen, darüber zu wachen, daß die Gefangenen eine entsprechende Nahrung erhielten und sich bei ihnen zu erkundigen: „ob ihnen nicht etwa von Seiten verdorbener Gefängnißwärter eine menschliche Behandlung versagt würde[21])."

---

[17]) „Si quis in ludum fuerit, vel in metallum damnatus, minime in ejus facie scribatur . . . quo facies, quae ad similitudinem pulchritudinis coelestis est figurata, minime maculetur." Cod. Theod. lib. 9. tit. 40. l. 2.

[18]) Im Jahre 320. Corp. Jur. l. IX. tit. 4. l. 1. Cod. Theod. l. IX. tit. 3. l. 1.

[19]) Im Jahre 340. Cod. Theod. l. IX. tit. 2. l. 3.

[20]) Im Jahre 380. Cod. Theod. l. IX. tit. 3. l. 6.

[21]) „. . . ne his humanitas clausis per corruptos carcerum custodes negetur." Im Jahre 409. Cod. Theod. l. IX. tit. 3. l. 7. Corp. Jur. l. I. tit. 4. l. 9.

Wir wiederholen hier eine Bemerkung, welche wir zu Anfang der Capitel über den Einfluß der christlichen Liebe auf die Gesetze machen zu müssen glaubten: daß wir es nämlich nicht vermeiden konnten, das Ergebniß dieser Untersuchung in einer gewissermaßen fragmentarischen Form zu geben. Die Gesetzgebung bietet noch nicht den Charakter eines Ganzen, einer wissenschaftlichen Einheit; jedoch erkennt man wenigstens auf's Bestimmteste das Streben des Christenthums nach einer Umwandlung. Es hat unauslöschliche Spuren des Geistes der Liebe und der Gerechtigkeit, welchen Gott durch Jesum Christum in der Welt verbreitet hat, darin zurückgelassen. Zur Zeit des Falles des weströmischen Reiches sind die Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft schon von Grund aus anders geworden: der erbarmungslose Egoismus und die aristokratische Härte des heidnischen Alterthums sind aus den meisten Gesetzen entfernt. Wenn diese fortschreitenden Eroberungen der Liebe noch Spuren des alten Rechtes bestehen lassen, so geschah dies, weil die letzten Tage einer zusammenbrechenden Welt für eine Umarbeitung des Gesetzbuches nicht günstig waren. Justinian setzte die Umgestaltung des Rechtes fort, so weit dies in einem Zeitabschnitte stürmischen Ueberganges möglich war. Er vollendete durch die Arbeit, welche er hinsichtlich der Sammlungen von Gesetzen anstellen ließ, was seine Vorgänger angefangen hatten; er verallgemeinerte ihre Regeln, ordnete sie und entfernte seinerseits viele heidnische Ueberbleibsel, ohne sie jedoch alle auslöschen zu können. So stellte er die Gesetzgebung für eine Reihe von Jahrhunderten fest, und so bestand das römische Recht fort, nicht als römisches Recht im alten Sinne, sondern als römisches, durch das Christenthum verändertes Recht. Das Mittelalter und später der unsterbliche Verfasser des bürgerlichen Gesetzbuches, Napoleon der Große, haben die Reform desselben vollendet.

Sechstes Capitel.

Rückwirkung des heidnischen Geistes auf die Sitten der christlichen Gesellschaft.

Schluß.

Wir sind nunmehr von der langsam und friedlich vorschreitenden Arbeit der christlichen Ideen Zeugen gewesen, welche die Grundlage einer neuen gesellschaftlichen Ordnung gaben; wir haben auch gesehen, wie unter dem zuerst nicht anerkannten und verkannten, dann offenbaren und zugestandenen Einflusse des Christenthums während eines Zeitraumes von 400 Jahren die bürgerliche Gesellschaft in ihren Grundsätzen umgestaltet wurde, und zwar ohne alle Berufung auf eine andere Macht, als die der Ueberzeugung, und so, daß diese Gesellschaft einen ganz anderen Anblick darbot, als diejenige, welche unter der Herrschaft der heidnischen Religion und heidnischen Philosophie stand. Wenn wir in einem raschen vergleichenden Ueberblick die wesentlichsten Unterscheidungsmerkmale zwischen dem alten Staate und der christlichen Gesellschaft zusammenfassen, so finden wir in dem einen Egoismus, Stolz, Rache, das Vergeltungsrecht, in der anderen Liebe, Demuth und Vergebung; in dem einen die verkannten Rechte der Persönlichkeit, welche dem despotischen Interesse des Staates untergeordnet sind, in der anderen die Menschen geachtet und geliebt, lediglich weil sie Menschen und alle gleich sind in einer freien und brüderlichen Gemeinschaft; in dem einen die Frau wenig geachtet, die Ehe als eine rein bürgerliche Anstalt betrachtet, die Familie knechtisch der väterlichen Macht unterworfen, in der anderen die Frau zu ihrer Würde erhoben, die Ehe heilig gehalten, die Familienglieder durch Liebe und gegenseitige Pflichten an einander gefesselt; in dem einen die Arbeit mit Schmach beladen, den unteren Ständen und besonders einer Menschenclasse anvertraut, welche man als von Natur zur Sklaverei bestimmt betrachtete, in der anderen die Arbeit und die Arbeiter zu Ehren gebracht, die Sklaverei in allmählicher Abschaffung begriffen; in dem einen den Unterdrückten und Schwachen allen Mißhandlungen des Mächtigen und Starken Preis gegeben, in der anderen die Liebe, welche alle Stände einander näher bringt, um die einen der Ausbeutung durch die Anderen zu entziehen; in dem einen endlich werden die Menschen nur im Verhältniß zu ihrem Vermögen beachtet und die Armen verachtet oder zurückgestoßen;

in der anderen werden die Armen und Unglücklichen mit derselben Sorgfalt als Kinder Gottes, wie die Glücklichen und Reichen behandelt.

Man müßte wahrlich verblendet sein, wenn man den letzten Grund dieser Gegensätze irgendwo anders, als in den religiösen Ueberzeugungen suchen wollte. Wie hätte eine Gesellschaft, bald diesem bald jenem unsittlichen Aberglauben, oder einem noch unsittlicheren Unglauben Preis gegeben, durch eine gesetzmäßige Entwickelung ihrer Grundsätze zu einer Bildung erhoben werden können, die sich auf grundsätzlich ganz verschiedene Lehren stützte? Es giebt noch heute Menschen, welche behaupten, daß der Fortschritt nicht das Werk des Christenthums sei, daß die Menschheit sich so aus ihrer eigenen Kraft entwickelt habe ohne Christum, daß sogar die Erscheinung des Erlösers sie in ihrem Fortgange aufgehalten habe. Das heißt das Auge für die Geschichte aller Völker und besonders des menschlichen Herzens verschließen; die Einen und die Anderen verkünden laut, daß die Liebe nicht durch sich selbst aus dem Egoismus, eben so wenig die Demuth aus dem Stolze hervorgehen konnten, daß ein neuer Geist die Individuen und die Welt nicht ohne Dazwischenkunft Gottes neu zu gestalten vermochte.

Allerdings bietet die christliche Gesellschaft in den Jahrhunderten, deren Schilderung wir eben gegeben haben, noch nicht das vollkommene Bild des Reiches Gottes dar. Diesem Ideale näher in der ersten Zeit der entstehenden Kirche, entfernte sie sich von Neuem von demselben während der Zeit selbst, in welcher sich der Einfluß der Liebe auf die Sittlichkeit, wie auf die Gesetzgebung geltend machte. Wer die, immer von Neuem wiederkehrenden, Schwierigkeiten erfahren hat, die die Selbstsucht den Gefühlen, welche der Glaube an den Erlöser den Menschen einzuflößen sucht, entgegensetzt, wird über diese Thatsache nicht staunen. Die Geschichte der Kämpfe des menschlichen Herzens ist auch die der Kämpfe der Menschheit; das Evangelium trägt in der Gesellschaft nur unter der Bedingung den Sieg davon, daß es auch in den einzelnen Seelen siege. Wir haben daher in dieser Beziehung unserem Bilde noch einige Züge beizufügen, um dasselbe so wahr und treu als möglich zu machen; es werden dies freilich die Schattenseiten desselben sein, aber diese Schatten werden den, in himmlischer Schönheit prangenden, Glanz der Lehre hervortreten lassen, welche der Sohn Gottes der Welt geoffenbaret hat.

Neben der Einwirkung des Christenthums auf die heidnische Gesellschaft, fand auch eine Rückwirkung des Heidenthums auf das Leben

der Christen statt. Diese Rückwirkung fing sehr frühzeitig an; sie offenbarte sich sogar noch allgemeiner, wie vordem, nach dem äußeren Sieg der Kirche in dem Staate und über denselben. Allein, was bemerkenswerth ist, während das Christenthum seinen tiefen und heilsamen Einfluß auf die Einrichtungen und Gesetze ausübte, erstreckte sich der heidnische Einfluß nicht so weit: er berührte nur die Sitten des Einzelnen, hinderte vielleicht den Fortschritt schnellere Schritte zu thun, konnte jedoch niemals den Geist der Zeit zu einer Um- oder Rückkehr bestimmen. Wenn sich also Schatten vorfinden, so begegnen wir denselben vielmehr in dem Leben einer größeren oder geringeren Anzahl von Christen, als in den allgemeinen Wirkungen des neuen, der Menschheit mitgetheilten Geistes. Die Ursachen dieser heidnischen Reaction sind leicht zu erkennen. Vor Allem ist es der Widerstand des menschlichen Herzens, der sich auf verschiedenartige Weise, je nach den Umständen geoffenbaret hat; es ist nicht minder die Stellung der Kirche der Welt gegenüber und die Veränderungen dieser Stellung im Laufe der ersten Jahrhunderte.

Da die christliche Gesellschaft mitten in der heidnischen Gesellschaft lebte und sich entwickelte, so mußte sie nothwendig den Einfluß der letzteren empfinden, wie sie ihrerseits ihren eigenen Einfluß auf Diejenigen ausübte, die ihr nicht angehörten. So lange sie verfolgt wird, wahrt sie sich gegen die verderbliche Berührung mit den heidnischen Sitten; sie empfindet lebendiger die Nothwendigkeit, sich von der Welt zu unterscheiden, sie knüpft das geistige Band unter ihren Gliedern fester, und inmitten der Verfolgungen ist ihr Glaube glühender, so wie ihr Wandel reiner. Aber schon in den Zwischenzeiten, zwischen der Ruhe und den Verfolgungen, wird dieses Leben lässiger. Die stillschweigende Duldung, deren sich die Christen unter einigen Kaisern erfreuen, wird die Ursache der Erkaltung der ursprünglichen Frömmigkeit und der ersten Liebe, und die Kirchenväter, betrübt über solche Rückschritte des Geistes, erinnern die Kirche häufig daran, daß, um sie dafür zu züchtigen, Gott neue Verfolgungen erlaubt[1]). Noch größer wird die Gleichgültigkeit, nachdem das Christenthum als die Religion der Kaiser und des Reiches anerkannt war. Die Kirche wird nun von ehrgeizigen und weltlich gesinnten Menschen überfluthet, die, weit davon entfernt, in Folge eines Bedürfnisses, ihres Herzens

[1]) Cypr. De lapsis p. 182 u. folg. — Euseb. Hist. eccles. l. VIII. c. 1. p. 292. — Orig. Hom. 25 in Num. §. 4. t. II. p. 367. — Hom. in Jos. §. 1. p. 447.

in dieselbe zu treten, sich nur, um in derselben die Mittel des Einflusses zu suchen, oder um ihre Stellung zu sichern, in ihren Schooß aufnehmen lassen [2]). Gleichgültig für das Heidenthum, welches ihnen keinen Glauben einflößet, verlassen sie dasselbe, sobald es sich nicht mehr auf die Macht des Fürsten stützet. Als dagegen Julian die Altäre der alten Götter wieder aufrichten will, beeilen sich viele dieser Männer, eben so wenig dem Evangelio treu, als sie es der Religion ihrer Väter gewesen waren, die Kirche zu verlassen, um in den Götzendienst zurückzufallen [3]). Später, namentlich unter Theodosius, als das Heidenthum öffentlich und von Staatswegen unterdrückt war, und das Reich einige Friedensjahre hatte, nehmen die reichen und bedeutenden Familien das Christenthum an, allein sie bringen die Gebräuche und den Geist des Heidenthums mit in die Kirche, denen man nicht so leicht entsagte, wie den Ceremonien und den Fabeln. In der Kirche selbst lassen der ungestörte Besitz von Macht und Geld und Gut, die Ruhe und die Sicherheit den Eifer vieler Glieder erkalten, welche, in anderen Zeitverhältnissen, durch die Verfolgung angeregt, vielleicht eine größere Treue bewiesen haben würden. Sie beeilen sich, die Sitten der Neubekehrten nachzuahmen, indem sie auf Gelüste zurückkommen, welche dem evangelischen Geiste entgegen sind; und Chrysostomus beruft sich auf das Zeugniß der Heiden selbst, um zu beweisen, daß in den Zeiten der Verfolgung die, damals weniger zahlreichen Christen, viel reinere Sitten gehabt haben [4]). Die Klagen der Kirchenväter sind in dieser Beziehung einstimmig; und selbst wenn man annehmen will, daß sie, in ihrem heiligen Eifer, das Uebel manchmal übertreiben, so kann man doch nicht verkennen, daß es groß und vorhanden gewesen sein muß, und daß der Sieg der Kirche im Staate, weit davon entfernt, der letzte Sieg der christlichen Grundsätze über das Leben der Menschen gewesen zu sein, im Gegentheil das Wiedererscheinen gerade die Laster begünstigte, die eben auszurotten das Christenthum in die Welt gekommen war. Die maßlose Liebe für Reichthum und Pracht, ist eines dieser neu auftretenden Laster. Unter den christlichen Kaisern findet es neue Hülfsquellen durch die gesetzliche Einziehung der Güter der Heiden. Viele mächtige Herren bereichern sich mit den geraubten Schätzen der Tempel [5]), während

[2]) Orig. Hom. 4 in Jos. §. 3. t. III. p. 144.

[3]) Asterius, Hom. adv. avaritiam. p. 43.

[4]) Hom. 24 in Act. §. 3. t. IX. p. 197. — Hom. 26 in 2 Cor. §. 4. t. X. p. 623. — Hom. 29 in Act. §. 3. t. IX. p. 229.

[5]) Amm. Marcell. l. XXII. c. 4. t. I. p. 290.

Andere fortfahren, eine Steuer auf Götzenaltäre zu erheben, deren heimlichen Gebrauch sie den Colonisten ihrer Ländereien für dieses Geld gestatten[6]). Ein Prediger des 4. Jahrhunderts, der Bischof Zeno von Verona, ruft mit Schmerz aus, „daß der Geiz sich so sehr der Herzen bemächtigt habe, daß er beinahe nicht mehr ein Laster genannt wird“[7]). Unter den Frauen, welche das Christenthum auf eine so hohe Stufe gesetzt hatte, giebt es welche, deren Leben einen bedauernswürdigen Widerspruch bildet mit dem einer Paula, einer Fabiola, einer Melania. Zu Karthago wie in Konstantinopel, in Antiochien wie in Rom, thun sie es sehr bald den heidnischen Damen in der Pracht der Kleidung und in dem Reichthum des Schmuckes gleich. Indem sie vergessen, wie ihnen die Prediger und die Dichter der Kirche eine edle Einfachheit der Sitten empfohlen haben, schämen sie sich, wenn sie nicht so geschmückt sind wie die vornehmen Frauen der Heiden und jagen Vergnügungen nach, welche diese als ihren größten Genuß ansahen[8]).

Wir sind verpflichtet zu sagen, daß die Mitglieder der Geistlichkeit selbst sich nicht immer gegen diesen Weltsinn zu verwahren vermochten. Neben so vielen Männern, welche, auf den höchsten wie auf den niedrigsten Stufen des Priesterthums, unvergeßliche Beispiele erhabener Selbstverläugnung und Einfachheit gegeben haben, sah man auch bald Prälaten und Kleriker, welche die Reichthümer liebten und die mit sehnsüchtigem Verlangen sich um weltliche Ehrenstellen bewarben[9]). Die natürliche Folge dieser erneuerten Habsucht war ein großes Erkalten der gegenseitigen Liebe der Christen unter sich selbst; die Geldgier und die Liebe können nicht neben einander bestehen, man kann nicht „dem Mammon und Gott“ zugleich dienen. Indem sich die

[6]) Zeno Veron. l. I. tract. 15. p. 130.

[7]) L. I. tract. 9. De avar. p. 122.

[8]) Tertullian schrieb gegen diesen weltlichen Geschmack seine Abhandlung: De cultu feminarum p. 149 u. folg. und Cyprian die seinige, De habitu virginum p. 173 u. folg. M. s. auch Tertullian, De velandis virgin. c. 3. p. 174. Commodianus, Instruct. v. 919 u. folg. p. 643. Basil. Hom. in divites §. 2. t. II. p. 53. Chrysost. Interpret. in Jes. c. 3. §. 9. t. VI. p. 45. Hom. 17 in Mat. §. 3. t. VII. p. 225. Hom. 27 in Joh. §. 3 u. Hom. 61 in Joh. §. 4. t. VII. p. 157 u. 367. Paulin. Nol. Poema 22. p. 126. Ueber den Luxus im Allgemeinen zur Zeit des Theodosius s. m. Müller, De genio, moribus et luxu aevi Theodosiani. Copenh. 1798. 8°.

[9]) Schon Cyprian klagt darüber, De lapsis p. 183. Salvian adv. avaritiam l. I. c. 1. p. 218. M. s. auch Fleury, Moeurs des chrétiens (Panth. littér. Paris 1837.) p. 259.

Christen der Welt anschlossen, machten sie sich von dem Himmel los und vergaßen die Vorschriften Jesu Christi; das Band, welches sie zu einer großen Familie von Brüdern verbinden sollte, lockerte sich für Viele unter ihnen. Von Neuem traten Eifersucht, Haß[10]) und Neid auf, und mehr als hundert Jahr später, nachdem Eusebius diesen Umschlag dargestellt hatte, mußte Salvian von Neuem darüber klagen, als er, von den schmerzlichsten Gefühlen bewegt, einen Vergleich des Lebens der Christen mit dem der, in das Reich eindringenden Barbaren machen mußte[11]).

Die Abnahme der christlichen Liebe offenbaret sich in allen den gesellschaftlichen Verhältnissen, welche das Christenthum durch die Liebe geregelt und geheiligt hatte. Da viele Glieder der Kirche, Männer und Frauen, vor Allem die Vergnügungen und den Luxus suchen, so ist die Ehe in ihren Augen nicht mehr eine heilige Verbindung, eine Schule der Tugend und der gegenseitigen Treue; in Griechenland, in Afrika, in Gallien, haben die Reichen neben ihren Frauen besondere Geliebten; oft werden diese mit den Sklavinnen, die sich den Leidenschaften ihrer Herren hingeben, verwechselt[12]); man führt beständig den heidnischen Grundsatz an, daß der Ehegatte sich ungestraft die Untreue erlauben dürfe, wegen welcher er seine Frau in Anklagestand versetzen könne; man glaubt, daß es keine Sünde sei, mit einer Beischläferin zu leben, wenn dabei nur die Rechte der verheiratheten Männer gewahrt werden, und man keine öffentlichen Oerter besucht[13]). Die Frauen, welche sich durch das Beispiel ihrer Männer ihrer Treue entbunden glauben, beeilen sich ihnen nachzuahmen. „Die Städte," sagt Salvian, „sind voll von abscheulichen Häusern, welche von Frauen aus höheren Ständen besucht werden; sie betrachten diese Ausschweifungen als eines ihrer natürlichen Vorrechte, und beeifern sich nicht weniger, die anderen Frauen durch ihre Unkeuschheit wie durch ihren Rang zu übertreffen"[14]).

Die Grundsätze des Verhaltens gegen die Sklaven, nach welchen

---

[10]) Euseb. Hist. eccl. l. VIII. c. 1. p. 292.

[11]) De gubernat. Dei l. V. c. 4. p. 102.

[12]) Chrysost. Hom. 69 in Joh. §. 4. t. VIII. p. 470. — „. . . quasi genus est castitatis, uxoribus paucis esse contentum." Salvian. De gubern. Dei l. IV. c. 5. p. 71. l. VII. c. 5. p. 153.

[13]) August. Sermo 9. §. 4. u. 11. — Sermo 224. §. 3. t. VI. p. 36. 40. 674.

[14]) De gubernat. Dei l. VII. c. 5 u. folg. p. 153 u. folg.

der Herr seine Sklaven als Menschen achten und lieben sollte, die zu derselben geistigen Freiheit und zu demselben Heil berufen sind, wie er selbst, werden von vielen Christen nicht besser befolgt, als die Heiligkeit der Ehe und als die Ehrfurcht gegen die Frau. Nicht nur findet man Häuser mit einer Unzahl unnöthiger müßiggängerischer Sklaven, die nur ganz lächerliche Bedürfnisse zu besorgen, oder das Gefolge zu vergrößern haben, mit welchem der Herr oder die Herrin in den Straßen erschienen[15], nein, man behandelt sie mit derselben Verachtung, mit demselben Mangel an Liebe, wie in der heidnischen Gesellschaft. Statt sie durch eine liebevolle Behandlung zu erheben, läßt man sie in ihrer Niedrigkeit und in den Lastern, welche jene in ihrem Gefolge hat. Durch das Beispiel, welches man ihnen vorhält, giebt man ihrer Verdorbenheit einen Vorwand, und indem man sie mit beschwerlichen Arbeiten überhäuft und ihnen grausame Strafen auferlegt, verleitet man sie zum Lügen, Rauben, Entlaufen und zur Empörung[16]. Wenn die Herren sich über die Laster ihrer Diener beklagen, erwiedern ihnen die Kirchenlehrer, daß sie die Ursache davon in sich selbst zu suchen haben[17]; ihre Verachtung der Sklaven wird dadurch bestraft, daß sie ihrerseits den Einfluß des schlechten Lebens erdulden müssen, welches diese unter ihren Augen selbst führen[18].

Die großen Prediger der Kirche erheben ihre lebhaftesten Klagen gegen den Mißbrauch, welchen die Christen mit ihren Brüdern treiben, indem sie dieselben zur Befriedigung von Leidenschaften oder Vergnügungen benutzen, welche der Geist des Evangeliums verdammt. Der Geschmack an Schauspielen aller Art, an Theater und Tanz, an den Circuskämpfen, ein Geschmack, der bei vielen bekehrten Heiden nur schlecht unterdrückt war, erwacht mit seiner alten Stärke, lange nach der Unterdrückung des Heidenthums. Im vierten Jahrhundert laufen die Christen zu den Spielen, sagt Augustin, viel zahlreicher als die Heiden und die Juden;[19]) sie suchen daselbst eine Erholung

---

[15]) Hieron. ep. 54 u. 89. t. I. p. 290. 505. — Chrysost. Hom. 27 in Joh. §. 3. t. VIII. p. 157. — Hom. 40 in Cor. §. 5. t. X. p. 385. — Gregor. Nazianz. Orat. 16. t. I. p. 249.

[16]) Chrysost Hom. 4 in Tit. §. 3. t. XI. p. 753. — Salvian, De gubernat. Dei l. IV. c. 3. p. 67 u. folg.

[17]) „Quanta servorum illic corruptela, ubi dominorum tanta corruptio.“ Salvian., De gubern. Dei l. VII. c. 4. p. 155. — M. s. Hieron. ep. 54 u. 117. (August. ad Hieron.) t. I. p. 284. 788.

[18]) Chrysost. Hom. 15 in Eph. §. 3. t. XI. p. 113. 114.

[19]) Sermo 88 §. 17. t. V. p. 333.

und finden dort nur verderbliche Lehren der Sittenlosigkeit, der Ueppigkeit und der Grausamkeit; es giebt welche, die sich stark glauben, aber beim Anblicke des Blutes, welches den Kampfplatz röthet, in sich die eingeschlummerten Leidenschaften von Neuem erwachen fühlen und traurigen Rückfällen unterliegen[20]). Sie füllen die Amphitheater an den hohen Festtagen der Kirche, am Ostertage, selbst während der Stunden des öffentlichen Gottesdienstes. Dieser Skandal, über den die Kirchenväter sich mit bitterem Schmerze beklagen,[21]) und welchem sie die rohe Strenge der Barbaren, welche von den Schauspielen nichts wissen[22]), entgegenhalten, setzt selbst Heiden in Erstaunen, die sich über diesen Widerspruch zwischen den Grundsätzen der Christen und ihrem Leben wundern[23]). Die öffentlichen Gefahren, die Auflösung des Reiches, das Herannahen der germanischen Völker, legen diesem Wahnsinn keinen Zügel an; nach der Einnahme Roms von den Barbaren mengen sich die, nach Karthago geflüchteten, Römer unter das nach dem Theater strömende Volk[24]), statt über den Fall ihrer „ewigen" Stadt zu trauern, und als Karthago selbst in die Hände der Vandalen fällt, vermischt sich das Geschrei der in den Straßen Kämpfenden mit dem Beifallklatschen des Volkes, welches sich im Circus belustigt[25]). Die Wuth ist dieselbe in den anderen Theilen des Reiches; in der Augusta Trevirorum (Trier), wo einige Edelleute die Erstürmung der Stadt überleben, fordern sie von dem Kaiser eine Sendung von Gladiatoren als Linderungsmittel gegen ihre Leiden[26]).

Als Beute dieser Thorheit eilt das römische Volk in der Hauptstadt, wie in den Provinzen, seinem Verderben entgegen; es stirbt und lacht dabei, sagt Salvian, der entrüstete Zuschauer dieses un-

---

[20]) Z. B. Alypius, der Freund von Augustin, welcher im Jahre 385 einem Gladiatorenkampfe in Rom beiwohnte. August. Confess. l. VI. c. 8. t. I. p 90. M. s. Chrysost. Hom. 37 in Matth. §§. 6. 7. t. VII. p. 422. Hom. contra ludos et theatra t. VI. p. 272. Hom. 68 in Matth. §§. 3 u. 4. t. VII. p. 673.

[21]) Chrysost. Hom. contra ludos et theatra §§. 1 u. 2. t. VI. p. 272. Hom. 58 in Joh. §. 4. t. VIII. p. 342. August. Enarr. in Ps. 147. §. 7. t. IV. p. 1233. Sermo 361 §. 4. t. V. p. 982.

[22]) Chrysost Hom. 37 in Matth. §. 7. t. VII. p. 424.

[23]) Amm. Marcell. l. XIV. c. 6. t. I. p. 20.

[24]) August. De civit. Dei l. I. c. 32. t. VII. p. 24. Confess. l. I, c. 7. t. I. p. 90.

[25]) Salvian., De gubernat. Dei l. VI. c. 12. p. 139

[26]) A. a. O. l. VI. c. 15. p. 143.

ermeßlichen Elendes[27]). Die Römer denken an nichts Anderes, als daran, die Augenblicke noch zu genießen, die ihnen übrig bleiben; sie sind gleichgültig für das Loos des Vaterlandes, gleichgültig für das Schicksal der Unglücklichen, welche das Land und die Städte erfüllen, gleichgültig selbst für ihr eigenes Loos. In Vielen derselben ist der Glaube verschwunden, die Liebe todt; weder die Stimme ihrer Prediger, noch die noch mächtigere der Ereignisse, ist stark genug, um sie zu wecken. Und doch, welche Zeit der Verarmung, des Unglücks, der Leiden aller Art wäre wohl geeigneter gewesen, als diese Periode, um eine opferbereite brüderliche Liebe zu wecken! Mehrere bewahrten allerdings noch diesen Schatz und theilten ihn um sich her aus. Inmitten der Selbstsucht der Einen und des Elendes der Anderen gaben sie Zeugniß von der Macht des christlichen Glaubens und von einem der Liebe geweihten, vom Glauben in der Seele entzündeten Leben[28]). Aber die große Mehrzahl der Menschen war diesen Gefühlen, ohne welche der Name eines Christen nur eine traurige Verhöhnung ist, fremd geworden; vergeblich wiederholten die Prediger der Kirche, in allen möglichen Formen, daß man doch lieber zur Unterstützung der Armen alles Gold verwenden solle, womit man seine Kleider, seine Geräthschaft, seine Sklaven, seine Pferde bedeckte[29]); vergeblich stellten sie den nur mit ihrem Vergnügen beschäftigten Reichen die Leiden des Armen, der Wittwe, der verlassenen Waisen vor die Seele[30]); vergeblich brandmarkten sie als des Christen unwürdig jene schändliche Verschwendung, welche den Schauspielern, den Tänzern, den liederlichen Dirnen, Dasjenige hinwarf, was den betrübten Gliedern des Leibes Jesu Christi gereicht werden sollte[31]). In ihrer tollen Ver-

[27]) „Totus Romanus orbis et miser est et luxuriosns. Quis, quaeso, pauper et nugax, quis captivitatem exspectans de circo cogitat, quis metuit mortem et ridet? Nos et in metu captivitatis ludimus et positi in mortis timore ridemus. Sardonicis quodammodo herbis omnem Romanum populum putes esse saturatum. Moritur, et ridet. Et ideo in omnibus fere partibus mundi risus nostros lacrymae consequntur; ac venit etiam in praesenti super nos illud Domini nostri dictnm: „Vae vobis, qui ridetis, qnoniam flebitis!" A. a. O. l. VII. c. 1. p. 150.

[28]) M. s. die in unserem zweiten Buche angeführten Beispiele. Salvian sagt bei Gelegenheit von Gallien: „Sciunt Galliae devastatae, sed non ab omnibus, et ideo in paucissimis adhuc angulis vel tenuem spiritum agentes; quia eas interdum paucorum integritas aluit, quas multorum rapina vacuavit." L. IV. c. 4. p. 70.

[29]) Chrysost. Hom. 27 in Joh. §. 3. t. VIII. p. 157.

[30]) Asterius, Hom. de divite et Lazaro p. 3.

[31]) Valde parum est vocari christianos. Quanta donatis histrionibus?

blendung hörten die Gläubigen, welche diesen Namen nicht mehr verdienten, weder auf Ermahnung, noch auf Tadel, sie blieben gefühllos für das Elend, welches den schrecklichsten Gegensatz zu den Reichthümern und dem Luxus der letzten großen Besitzer der römischen Welt bildete. Dieses Elend selbst, mehr eine Frucht des Despotismus und der Sklaverei des Alterthums, der Unordnungen des Reiches, der allgemeinen Abneigung gegen die Arbeit, als eine Folge der von den Barbaren verübten Verheerungen, war ein trauriges Erbtheil, welches das Heidenthum der zum Christenthum bekehrten Welt vermacht hatte. Es herrschte überall in allen Provinzen, im Orient, wie im Occident, in den Städten eben so wohl, als auf dem Lande[32]). Diese Wirkung desselben auf seine Opfer war die Schwächung der natürlichsten Gefühle der Liebe und der Achtung, die der Mensch sich selbst schuldig ist. Um sich ihrer Kinder zu entledigen, setzten die Armen sie aus oder tödteten dieselben; verkauften sie als Sklaven oder gaben sie als Pfand an Wucherer; ein schreckliches Beispiel der Beharrlichkeit heidnischer Sitten bei Völkerschaften, die dem Namen nach christliche waren[33])! Die Eltern dieser hingeopferten Kinder strömten, statt in der Arbeit die Mittel eines ehrbaren Lebens zu suchen, haufenweise nach den Städten, erfüllten die Straßen und die Plätze und bettelten um Almosen, indem sie wahre oder falsche Gebrechen zur Schau trugen, oder indem sie Drohungen ausstießen gegen Diejenigen, welche sich nicht beeilten, sie zufrieden zu stellen[34]). Dieses Betteln hatte eine solche Höhe erreicht, daß im Jahre 382 der Kaiser Valentinian ein Gesetz geben mußte, um demselben Einhalt zu thun; nur die kranken und schwachen Armen waren berechtigt, in den Straßen das Mitleid anzuflehen; Diejenigen, welche arbeiten konnten, wurden zu den Feldarbeiten zurückgeschickt[35]). Die Kirchen, die Bischöfe, die wohlthätigen Laien erschöpften sich in

quanta donatis venatoribus? quanta turpibus personis? Donatis eis qui vos occidunt. August. Sermo 9, §. 21. t. V. p. 44. — Sermo 51. §. 1. t. V. p. 197. — Asterius, Hom. in festum Kalend. p. 58.

[32]) Chrysost. Hom. 66 in Matth. §. 3. t. VII. p. 658. — Greg. Nyss. Or. 2 de pauper. amandis t. II. p. 53 u. folg.

[33]) Lactant. Div. inst. l. VI. c. 20. t. II. p. 491. — Die Gesetze von Constantin, Cod. Theod. l. XI. tit. 27. l. 1 u. 2. — Cod. Theod. l. III. tit. 3. l. 1 u. l. V. tit. 8. l. 1.

[34]) Ambros. De off. l. II. c. 16. t. II. p. 88. — Asterius, Hom. in fest. Kalend. p. 35 u. 36.

[35]) Cod. Theod. l. XIV. tit. 18. l. 1 mit dem Comment. von Godofredus.

Opfern, um dem Uebel zu begegnen; allein es gab zu viele Christen, deren Herz sich dem Mitleiden nicht erschloß und welche mit der alten heidnischen Härte fortfuhren, ganze Völkerschaften und die Einzelnen auszubeuten. Ungeachtet des Gesetzes des Diocletian, welcher die Wucherer für ehrlos erklärt hatte[36]), und ohngeachtet der kräftigsten Ermahnungen seitens der Kirchenväter, herrschte der Wucher auf eine entsetzliche Weise. Wenn der Arme nicht mehr bezahlen konnte, bemächtigte sich der Gläubiger seiner Kinder, um sie auf dem öffentlichen Markte zu verkaufen[37]). Die Beamten des Fiscus selbst begingen diese Barbarei, die zwar durch das heidnische Gesetz erlaubt, aber mit einer Gesetzgebung und einer Gesellschaft unverträglich war, die mit dem Evangelium in Uebereinstimmung zu sein behauptete; sie ergriffen die Söhne des Vaters, der nicht im Stande war, die öffentlichen Steuern zu bezahlen[38]). Auf dem Lande drückten die großen Besitzer ihre Bauern und richteten sie durch ungerechte Auflagen zu Grunde. Außer diesen beschwerlichen Auflagen ließen sie die Armen noch ihre eigenen Steuern tragen, welche die der Verzweiflung Preis gegebenen Unglücklichen für sie zahlen mußten[39]). Zu diesem Drucke gesellte sich in den Städten die Ungerechtigkeit der Magistratspersonen, die, statt die Interessen der Bewohner zu vertheidigen, nur darauf ausgingen, die Schwachen zu berauben, oder auf Unkosten des Schatzes sich zu bereichern. In Ermangelung aller und jeder Ueberwachung, inmitten der allgemeinen Unordnung ließen sie die schwersten Lasten auf den Aermsten ruhen, auf Denjenigen, welche, ihrer niederen Stellung wegen, die leichte Beute ihrer Erpressungen wurden. „Es giebt keine Stadt", sagt Salvian, „kein Municipium, keinen Flecken, wo sich nicht eben so viele Tyrannen, als Stadtbeamte finden"[40]). So geschah es denn auch, daß der kleine Besitz nach und nach verschwand; das freie, landbauende und gewerbtreibende Volk nahm schnell ab. Die meisten kleinen Besitzer, um dem Raube zu entgehen, indem sie den harten Stand eines Colonisten dem der freien Männer vorzogen, ein

[36]) Im Jahre 290. Corp. jur. l. II. tit. 12. l. 20. — M. vergl. Wallon, S. 388 u. folg.

[37]) Ambros. De Tobia c. 8. §. 29. t. I. p. 600. — Basil. Hom. in partem Ps. XIV. §. 4. t. 1. p. 112.

[38]) Hieron. Vita Paphnutii, in Vitis SS., Cöln 1547. fol.

[39]) August. ep. 247. t. II. p. 663. — Chrysost. Hom. 60 in Matth. §. 3. t. VII. p. 614. — Salvian, De gubern. Dei l. IV. c. 6. p. 73.

[40]) A. a. O. l. V. c. 4. p. 103; l. V. c. 7 u. 8. p. 107 u. folg.

Stand, welcher unerträglich geworden war, suchten den erdrückenden Schutz der Großen, denen sie ihre Unabhängigkeit verpfändeten, während Andere bei den Barbaren einen Zufluchtsort suchten, welchen das Reich ihnen nicht mehr bieten konnte[41]). Neben diesen habsüchtigen Menschen, welche auf solche Weise das Elend des Volkes ausbeuteten, suchten Andere einen vorübergehenden Ruhm in reichlichem Almosen, ähnlich jenen heidnischen Vergeudungen an das Volk. Bald sah man Männer und Frauen, welchen Sklaven vorangingen, sich nach den Kirchen begeben, und dort in den Vorhallen Geld an ganze Schaaren von Armen austheilen, damit ihre christliche Liebe gelobt würde[42]), bald vergeudeten sie ihre Gaben an unwürdige Günstlinge, Nachfolger jener Schmarotzer, welche die Vorhallen der Römer zur Zeit des Verfalles angefüllt hatten[43]). Trotz des großen Bedürfnisses der Hülfe widersetzten sich die Kirchenlehrer fortwährend diesem Streben, die christliche Liebe durch solche ehrgeizige Schausucht zu beflecken, sie forderten nicht glänzende Gaben, nicht äußere Unterstützung von den Gläubigen, sie wollten vor Allem eine wirkliche Liebe, von der Demuth unzertrennlich, der Aufopferung fähig und voll Achtung gegen das Brüdergeschlecht. Als sie diese Liebe, welche ihrer Ansicht nach das ruhmvollste Kennzeichen der Kirche sein sollte, erkalten sehen, werden sie betrübt, sie sehen mit Schrecken die römische Gesellschaft, von einer unwiderstehlichen Fluth hinweggerissen, zu Grunde gehen[44]). Einige können sich selbst von dem Gedanken nicht trennen, daß das Ende der Welt nahe sei[45]). Als die Christen, durch den Lärm des zusammenbrechenden Reiches aus ihrer Gleichgültigkeit erweckt, ängstlich fragen, warum Gott sie verlasse, antworten ihnen die Kirchenväter, daß sie diese Leiden durch ihre Laster verdient haben: „Erinnert Euch an Eure Schändlichkeiten und an Eure Verbrechen und sehet zu, ob Ihr des göttlichen Schutzes würdig seid“[46]). Der Verfasser, der so spricht, Salvian, sieht noch weiter in die Zukunft; er fühlt

---

[41]) A. a. O. l. V. c. 8 u. 9. p. 111.

[42]) „...hoc ipso cupiunt placere, quod placere contemnunt.“ Hieron. ep. 22. t. I. p. 110. 117.

[43]) „Solent pleraeque matronarum buccinatoribus suis dona conferre, et in paucos largitate profusa, manum a caeteris retrahere.“ Hieron. ep. 108. t. I. p. 707.

[44]) „Proh nefas! Orbis terrarum ruit, in nobis peccata non ruunt!“ Hieron. ep. 128. t. I. p. 965.

[45]) „Saeculi vicinus est finis!“ Pet. Chrysost. Sermo 47. p. 200.

[46]) Salvian. De gubernat. Dei l. IV. c. 12. p. 82.

wohl, daß es eines neuen Elementes bedarf, um die veraltete Gesellschaft zu verjüngen. In den Einfällen der Barbaren sieht er ein letztes, von der göttlichen Weisheit gebrauchtes Mittel, die sinkenden Kräfte der römischen Welt wieder von Neuem zu beleben[47]). Das Heidenthum hatte die Menschheit in ein tiefes Verderben gestürzt, die Geister waren verweichlicht, der Muth gebrochen, die Charaktere geknickt; das Christenthum war nur in den Seelen Einzelner lebendig; obgleich es die gesellschaftlichen Verhältnisse umgestaltet hatte, herrschte es noch nicht als unbedingter Herr; die Sitten der Völker widerstanden ihm noch. Ein jüngeres Geschlecht mußte mit einem machtlos gewordenen Geschlechte sich vermengen, um das, was die alte Civilisation Dauerhaftes und Großes hatte, zu bewahren, und um dem christlichen Glauben und der Liebe ihre Früchte der Gerechtigkeit und des Friedens zu geben; mit einem Worte, die Hand Gottes mußte einen neuen Nahrungsstoff auf den erlöschenden Heerd der Weltbildung werfen.

Es hat uns Ueberwindung gekostet, diese Züge zu sammeln, um in den Sitten der letzten Zeiten des römischen Reiches die Erschlaffung der christlichen Liebe nachzuweisen. Allein der Name eines wahren Geschichtschreibers ist nur um den Preis der strengsten Treue zu erlangen; wir mußten dem Vorwurf zuvorkommen, das große Bild, dessen Entwurf zu geben uns oblag, nur nach einer Seite hin beleuchtet und vorgehalten zu haben. — Wird man uns anderseits anklagen, die Wirksamkeit des Christenthums in Frage zu stellen, wenn wir von der Nothwendigkeit eines neuen Elementes reden, um die Wiedergeburt der Welt zu vollenden? Wir fürchten diesen Einwurf nicht; denn wir glauben zur Genüge bewiesen zu haben, daß das Evangelium Jesu Christi einzig und allein mächtig genug ist, um die Menschen zu bessern und zu erretten, und um die Gesellschaft auf einer sicheren Unterlage neu zu erbauen. Allein es bedarf eines Erdreiches, in welchem seine Keime sich entfalten können. Auf dem römischen Boden, wie er demselben durch die alten Sitten übergeben worden war, hatte es seine Aufgabe gelöst; es hatte eine neue Zeitrechnung in der Geschichte des menschlichen Geschlechts eröffnet. Das Heidenthum nebst der nach demselben gebildeten Gesellschaft waren gestürzt. Um die neue Civilisation zu verwirklichen, welche durch den

---

[47]) Et miramur si terrae vel Aquitanorum, vel nostrorum omnium a Deo barbaris datae sunt, cum eas quas Romani polluerant fornicatione, nunc mundent barbari castitate? De gubernat. Dei lib. VI. c. 6. p. 157.

Einfluß des Christenthums auf die römische Gesellschaft vorbereitet worden war, mußten sich mit dieser frische und kräftige, mit den Begriffen und Sitten der classischen Welt unbekannte Geschlechter vermengen. Die heidnische Rückwirkung in dem Kaiserreiche hat den christlichen Geist nicht geändert, welcher ewiglich über alle Angriffe erhaben ist: in seiner himmlischen Reinheit hat er fort bestanden; inmitten der Menge, welche sich in den Abgrund stürzte, gaben fromme Männer fortwährend das Beispiel aller Tugenden, welche dieser Geist einflößt. Ueber den Sitten standen die Anstalten der Kirche und die nach einem neuen Geiste verfaßten Gesetze; über der dahinsterbenden Welt standen das Evangelium und sein Grundsatz vom göttlichen Leben, schwebend über der sich in Verwirrung befindenden Gesellschaft, wie einst der Geist Gottes über dem Chaos der Elemente geschwebt hatte. Von nun an konnten die alten Formen verschwinden, die verdorbene römische Welt konnte untergehen, die Barbaren konnten den Erdboden mit seinen unermeßlichen Trümmern bedecken. Denn, mitten in den Ueberbleibseln blieben zwei Dinge unangetastet: Das Evangelium, eine Quelle des Heils für alle Seelen und des Friedens für die Gesellschaft, und das Gesetzbuch, eine Bürgschaft der individuellen Rechte und zugleich eine Richtschnur der gesellschaftlichen Verhältnisse. Was in der römischen Civilisation, welche unter dem Einflusse des Christenthums sich umgestaltete und vervollständigte, Bleibendes war, konnte nicht von der stürmischen Fluth davongetragen werden. Es waren Keime, welche in die, von den Umwälzungen dieser schmerzlichen Prüfungen der Menschheit, gegrabenen Furchen niedergelegt waren: einst sollten sie aufgehen, um zu blühen und zu neuen Früchten reifen. Diese Keime wurden bewahrt, weil das wahre Recht eben so unsterblich ist, wie die wahre Liebe, weil das Kreuz des Erlösers auf der Welt errichtet war als Symbol der Liebe und des Friedens, als strahlender Leuchtthurm, dessen Glanz kein Sturm auszulöschen vermag. Ohne Zweifel ist das Werk der Liebe noch nicht vollendet; die Sitten sind in mancher Beziehung noch heidnisch; der Egoismus herrscht noch in der Welt, weil er noch in den Seelen waltet; man sieht noch große Laster neben großem Elend. Von allen Seiten sucht man aber dem Uebel zu begegnen; Mehrere erblicken Hülfe nur in der Rückkehr zu einer Ordnung der Dinge, wo das in der Gesellschaft aufgehende Individuum, dem freien Gedanken, der freiwilligen Thätigkeit, mit einem Worte, Allem, was seine Persönlichkeit bildet, entsagt; in welcher der Unglückliche und der Arme ein besseres Loos in der ausschließlichen Befriedigung der blos irdischen

Bedürfnisse finden sollen, mit einem Worte, wo man glücklich werden soll, ohne zugleich weder gebessert, noch geachtet zu sein. Heute wie vormals sucht der Mensch das Glück mit Ungeduld; aber allzu oft klagt man die Gesellschaft an, wenn nicht Alle dieses Glück in einem gleichen Verhältnisse finden. Statt dasselbe vor Allem in das heitere und unvergängliche Gebiet der Seele zu versetzen, verwechselt man es mit dem vorübergehenden Wohlsein des Körpers oder mit den stürmischen Vergnügungen der Sinne; man glaubt es den Menschen verschaffen zu können, wenn man die Regierungsformen ändert, oder wenn man die Gesellschaft neugestaltet, und man will diese verbessern, bevor man die sittliche Wiedergeburt der Einzelnen bewirkt hat. Dies wäre kein Fortschritt; es wäre nur eine Erneuerung der heidnischen Welt, auf welche bald ein allgemeiner Verfall folgen würde. Doch ist diese Gefahr jetzt nicht zu befürchten. Wie im fünften Jahrhundert beim Untergang des römischen Reiches, so steht das Kreuz noch heute: wir vertrauen auf die Verheißungen Jesu Christi und auf die Fortschritte, welche sie uns verbürgen. Wenn das Evangelium, welches man nur zu oft zum Dienste für die Welt erniedrigt, noch nicht den vollständigen Sieg davon getragen hat, wenn das Reich Gottes auf Erden noch nicht in seiner Vollendung verwirklicht ist, wenn der Geist des Irrthums und der Sünde noch immer dem heiligen Geiste widerstrebt: so wird die Liebe, welche der Erlöser den Gläubigen seiner Kirche mittheilt, nicht ermüden; sie wird ihre Anstrengungen verdoppeln, um alle Die zu erleichtern, welche dulden, und um eine bessere Zukunft der Gesellschaft zu bereiten, indem sie die Seelen neugestaltet, beruhigt und frei macht. Sie allein vermag es; denn zu den größten Opfern bereit, stärker als der Tod, schreckt sie vor keinem Hinderniß zurück, wenn es sich um das wahre Glück der Menschen handelt. Sie allein auch kann folglich in der Welt die wahre Gerechtigkeit begründen. Nur der Mensch, welcher liebt, kann vollkommen gerecht sein; denn nur er kann die Rechte seiner Brüder ehren.

Ubi caritas non est, non potest esse justitia.

Dieses Wort des Bischofs von Hippo schließt unsere ganze Arbeit in sich; denn es umfaßt mit einer bewundernswürdigen Kürze und Schärfe den Unterschied zwischen einer christlichen Gesellschaft und allen denjenigen, die auf anderen Grundlagen erbaut sind.

Bemerkungen.

Bemerkung 1. (Seite 331.)

Vor einigen Jahren erschien in Deutschland ein Werk über den christlichen Geist in den Werken des Tacitus: „Prophetische Stimmen aus Rom, oder das Christliche im Tacitus, und der typisch-prophetische Charakter seiner Werke," von Bötticher; 2 Bände. Hamburg 1840.

Diese merkwürdige Arbeit vereinigt mit einer großen philologischen Begeisterung für die Sprachwissenschaft ziemlich beschränkte dogmatische Voraussetzungen und eine bedeutende Zugabe deutscher Eitelkeit. Der Verfasser will bei Tacitus eine, wie er es nennt, tiefere und geistvollere Erklärung anwenden; so findet er zuweilen eigenthümliche, meistens aber gezwungene Analogien, welche niemals für das christliche Element im Tacitus Zeugniß geben. Bald redet Bötticher von dem lebendigen Glauben des Tacitus, von der Regsamkeit seines religiösen Bewußtseins; bald sagt er, daß dieser Glaube zwar als lebendig dargestellt, doch voll Zögern und Zweifel gewesen sei; er versichert, daß im Tacitus der Geist Gottes Zeugniß gebe sowohl von dem Bedürfniß, als von dem Wunsche eines Erlösers. Allein er fügt bei, daß dies unbewußt geschehe. Er spricht von dem prophetischen und typischen Charakter seiner Werke und setzt hinzu: daß Tacitus davon Nichts gewußt habe. Das Werk ist voll von solchen Widersprüchen; es war natürlich schwer, sie zu vermeiden, nachdem der Verfasser einmal sich vorgenommen hatte, ein der Wahrheit entgegengesetztes System zu vertheidigen.

Inmitten der allgemeinen Sittenlosigkeit und Verdorbenheit, und unter dem Despotismus der Kaiser erinnert uns Tacitus an das Beispiel eines alten Römers aus der strengsten Zeit der Republik; es ist noch die alte Tugend, die alte Vaterlandsliebe, ein nicht zu bezweifelnder strenger sittlicher Sinn, jedoch keine Thatkraft, kein bewußtes Hervortreten, es ist ein Geist, der sich unter die Nothwendigkeit der Zeit beugt; es ist eine Unterwerfung unter das Schicksal ohne Aufschwung zu einer höheren Welt, ohne Hoffnung und besonders ohne Liebe. Blos, weil die Freiheit verbannt und der Ruhm von Rom befleckt ist, trauert Tacitus und ist darüber entrüstet; er thut es nicht anderer Ursachen wegen. Er wagt kaum und mit großer Zurückhaltung den Wunsch auszusprechen, bessere Tage anbrechen zu sehen; er begnügt sich damit, die Bitterkeit seiner Zweifel bei Gelegenheit der Gerechtigkeit der Götter auszudrücken (z. B. Ann. l. XVI. c. 33. t. II. p. 298. Hist. l. I. c. 3. t. III. p. 5.). Warum also ihn sagen lassen, was er nicht sagt? Warum Typen und Weissagungen da suchen, wo Keiner solche vermuthet? Bötticher verliert sich in dieser Beziehung in sehr wunderlichen Spitzfindigkeiten. Tacitus giebt ihm z. B. Vorbilder für das Schicksal des Hauses Hohenzollern und die weltgeschichtliche Berufung von Preußen. Bötticher hat endlich Unrecht, zu sagen, daß der wahre Romanismus („Römerthum") dem Christenthum sehr nahe stehe: es giebt nicht zwei Wörter, die begrifflich wei-

ter auseinander liegen! Die Civilisation des republikanischen Roms stand dem Christenthume nicht näher, als die des verdorbenen und geknechteten Roms zur Zeit des Kaiserreiches.

Bemerkung 2. (Seite 348.)

Die Thatsache, daß Antonin eine Toleranzverordnung gegeben hat, wird durch ein Bruchstück der Apologie des Melito bestätigt, welches Eusebius uns aufbewahrt hat. (Hist. eccles. l. IV. c. 26. p. 148.) Allein es ist sehr zweifelhaft, ob diese Verordnung dieselbe sei, wie die, welche wir unter dem Titel: Edictum ad commune Asiae, besitzen.

Es ist möglich, daß die Stelle des Melito die Veranlassung gegeben hat, dem Antonin oder dem Marc-Aurel eine Schrift zuzuschreiben, welche erst später nach dem Muster des Edictes von Hadrian verfaßt wurde und später der ersten Apologie von Justinus (Martyr. c. 70. p. 85.) beigefügt worden ist. Eine etwas verschiedene Lesart findet sich bei Eusebius (Hist. eccles. l. IV. c. 13. p. 126.), Hegelmaier (Comment. in edictum Imp. Antonini Pii pro christianis. Tübingen 1767 in 4.) und zuletzt Gullander (De epistola Antonini Pii ad commune Asiae. Lund in Schweden 1839 in 4.) haben die Ächtheit der Schrift behauptet. Die Gründe für die Unächtheit, welche Scaliger (Animadv. ad Chron. Eusebii p. 203.), Thirlby (Ausg. des Justin London 1722. S. 2.), Haffner (De edicto Antonini Pii pro christianis ad commune Asiae. Strassb. 1781 in 4.) anführen, sind viel schlagender.

Bemerkung 3. (Seite 351.)

In dem siebenten Buche seines Werkes De officio proconsulis hatte Ulpian die Verordnungen der Kaiser gegen die Christen zusammengestellt. (Lact. Div. instit. l. V. c. 11. t. I. p. 390.) Aus diesen Thatsachen und aus einer Stelle des Martyr. Rom. 2 März p. 99, wo es heißt, daß man unter Alexander Severus, während Ulpian Präfect von Rom war, mehrere Christen in dieser Stadt gekreuzigt habe, schloß man, daß der große Rechtsgelehrte mit Haß gegen die Christen erfüllt gewesen sei. Troplong selbst sagt, S. 79: „Ulpian, welcher die Christen kreuzigen ließ, führte für sie das Wort, indem er die Sprache des Stoicismus in mehreren seiner philosophischen Lehrsätze zu reden glaubte.“ Allein weder das Zeugniß des Martyrolog's, noch der Zweck des Werkes des Ulpian genügen, um seinen Haß zu beweisen. In seinem Buche stellt er alle Constitutionen zusammen, die sich auf Dasjenige beziehen, was damals als Verbrechen oder Vergehen angesehen wurde; er mußte folglich auch die Verordnungen gegen Die mit hineinziehen, welche sich zu den anerkannten Culten nicht bekannten. Was die von dem Martyrolog angeführte Thatsache betrifft, so stimmt sie nicht wohl überein mit den bestimmten Zeugnissen der Geschichtschreiber, welche sagen, daß unter Alexander Severus die Christen in Rom frei gewesen sein sollen. M. s. z. B. Lamprid. Alex. Severus c. 22: „Christianos esse passus est (in Scriptt. hist. aug. t. I. p. 272). Doch wollte man sie selbst als wahr annehmen, so würde sie doch noch nicht beweisen, daß Ulpian der, gegen das Christenthum gereizte, Feind gewesen sei. Wenn während seines Amtes als Präfect Christen den Märtyrertod in Rom sterben mußten, so geschah dies infolge der gegen unerlaubte Secten gerichteten Edicte. Der gelehrte Geschichtschreiber der römischen Literatur, Baehr, sagt in seiner „Geschichte der römischen Literatur“, 3. Ausg. Bd. II. S. 654: „Unerwiesen ist der dem Ulpian gemachte Vorwurf des Christenhasses.“ M. s. auch de Toullieu, oratio de Ulpiano an christianis infenso. Goetting. 1724 in 4. und die Vorrede von Pothier zu den Pandecten, Lyon 1782. in fol. t. I. Series jurisconsultorum §. 79. p. XXXIX.

Verzeichniß der angeführten Schriftsteller.

Alte Schriftsteller.

Aelianus, Variae historiae, Ausg. von Perizonius. 2 vol. Leyden 1701. 8.
Ammianus Marcellinus, Historiae. 2 vol. Leyden 1701. 8.
Aristophanes, Ausg. von Invernizzi. 2 vol. Leipzig 1794. 8.
Aristoteles *Ἠθικα Νικομαχεῖα*, Ausg. von A. Koraï. Paris 1821. 8.
Id. *Πολιτικων τὰ σωζομένα*, Ausg. von Demſ. Paris 1822. 8.
Athenaei Deipnosophistae, Ausg. von Joh. Schweighäuser. 14 vol. Strasburg 1804 u. folg. 8.
Aulus Gellius, Noctes atticae, 2 vol. Zweibrücken. 1781. 8.
Ciceronis Opera, 12 vol. Zweibrücken. 1781. 8.
Dio Cassius, Ausg. von Imm. Bekker. 2 vol. Leipzig 1849. 8.
Dio Chrysost. Orationes, Ausg. von Reicke. 2 vol. Leipzig 1784. 8.
Diogenes Laertius, De vitis etc. philosophorum, Ausg. von Longolius. 2 vol. 1739. 8.
Dionysius Halicarn. Antiquitates Romanae, 2 vol. Oxford 1704. fol.
Epicteti Opera, Ausg. von J. Schweighäuser. 3 vol. Leipzig 1799. 8.
Euripidis Dramata, Ausg. von Bothe. 2 vol. Leipzig 1825. 8.
Gnomici poetae graeci, Ausg. von Brunk. Strasburg 1784. 4.
Herodiani Historiae, Ausg. von Pareus. Franckfurt 1630. 8.
Horatii Opera, Ausg. von Oberlin. Strasburg 1788. 4.
Josephi Opera, Ausg. von Sigeb. Havercamp. 2 vol. Amsterdam 1726. fol.
Juliani Opera. Paris 1630. 4.
— Epistolae, Ausg. von Heyler. Mainz 1828. 8.
Juvenalis et Persii Satyrae. Zweibrücken 1785. fol.
Libanii Opera, Ausg. von Morelli. 2 vol. Paris 1627. fol.
Luciani Opera 2 vol. Amsterdam 1687. 8.
Lucretius, De rerum natura. Zweibrücken 1782. 8.
Macrobii Opera. 2 vol. ib. 1788. 8.
Marci Aurelii, Pugillaria, Ausg. von Joly. Paris 1774. 12.
Martialis Epigrammata. 2 vol. Zweibrücken 1784. 8.
Menandri et Philemonis Reliquiae, Ausg. von H. Grotius u. Clericus. Amsterdam 1709. 8.

Mulierum graecarnm quae oratione prosa nsae sunt fragmenta, Ausg. von J. Ch. Woef. London 1739. 4.
Oratores attici, Ausg. von Imm. Bekker. 5 vol. Berlin 1824. 8.
Ovidii Opera. 4 vol. Zweibrücken 1783. 8.
Pausanias, Descriptio Gracciae, Ausg. von Schubart u. Walz. 3 vol. Leipzig 1839. 8.
Petronii Satyricon, Ausg. von Burmann. Utrecht 1709. 4.
Platonis Opera, Ausg. von Fr. Ast. 11 vol. Leipzig 1822. 8.
— Symposiun t. III.
— De Republica t. IV.
— De Legibus t. VI. u. VII.
Plauti Comediae. 2 vol. Zweibrücken 1779. 8.
Pliuii Epistolae et Panegyricus. 2 vol. Zweibrücken 1789. 8.
Plutarchi Opera, Ausg. von Hutten. 14 vol. Tübingen 1791. 8.
Quintiliani Opera. 4 vol. Zweibrücken 1784. 8.
Sallnstii Opera, Ausg. von Planche. 2 vol. Paris 1825. 8.
Scriptores historiae augustae. 2 vol. Zweibrücken 1787. 8.
— id. romanae minores. Zweibrücken 1789. 8.
— rei rusticae. 4 vol. Zweibrücken 1787. 8.
Senecae Opera. 4 vol. Zweibrücken 1782. 8.
Stobaei Florilegium, Ausg. von H. Grotius. Paris 1623, 4.
Suetonius. Zweibrücken 1783. 8.
Symmachi Epistolae. Paris 1604. 4.
Taciti Opera. 4 vol. Zweibrücken 1779. 8.
Terentii Comoediae. 2 vol. Zweibrücken 1779. 8.
Themistii Orationes, Ausg. von Diudorf. Leipzig 1832. 8.
Valerius Maximus. Zweibrücken 1783. 8.
Xenophontis Opera, Ausg. von Schneider. 6 vol. Leipzig. 1816. 8.
Zosimus, Ausg. von Imm. Bekker. Bonn. 1837. 8.

Inschriften.

Reinesius, Syntagma Inscriptt. antiq. Leipzig 1682. fol.
Grnterus, Inscriptiones antiquae. Amsterdam 1707. fol.
Muratori, Novus thesaurus Inscriptt. Mailand 1742. fol. t. IV.
Orelli, Inscriptionum latin. selectarum amplissima collectio. 2 vol. Zürich 1828. 8.
Boeckh, Corp. Inscriptt. graecarum. Berlin 1828. fol. t. I.

Gesetze.

Corpus juris, Ausg. von Kriegel. 2. vol. Leipzig. 1836 u. folg. 8.
Codex Theodosianus, cum comment. Gothofredi, Ausg. von Ritter. 6 Bände. Leipzig 1737. fol.
Caii, Institutionum commentarii, Ausg. von Goeschen. Berlin 1842. 8.
Ulpiani Fragmenta in Jus civile antejustinianeum, Ausg. von Hugo. t. I. Berlin 1815. 8.

Kirchenväter u. s. w.

Acta Sanctornm, cura Bollandi etc. 53 vol. Antwerpen 1643 u. folg. fol.
Ambrosii Opera, Ausg. von Bened. 2 vol. Paris 1686. fol.
Arnobii, Disputat adv. gentes, Ausg. von Orelli. 2 vol. Leipzig 1816. 8.
Asterii Homiliae, Ausg. von Phil. Rubenius. Antwerpen 1615. 4.
Atbanasii Opera, Ausg. von Bened. 2 t. in 4 vol. Padua 1777. fol.
Athenagoras, Legatio ad Graecos, in Just. M. Opp.
Angnstini Opera, Ausg. von Bened. 11 Bde. Antwerpen 1700 fol.
Barnabas, Epistolae in t. I. PP. apost.
Basilii Magni Opera, Ausg. von Garnier 3 vol. Paris 1721. fol.
Bibliotheca Patrnm, Ausg. von Gallandius. Venedig 1769. fol. t. III. IV. V.
Cassiani Opera. Leipzig 1733. fol.
Chrysostomi Opera, Ausg. von Montfaucon. 13 vol. Paris 1718. fol.
Clementis Alex. Opera, Ausg. von Potter. 2 vol. Venedig 1757. fol.
— Romani Epistolae in t. I. PP. apost.
Commodianus Instructiones adversus gentium Deos pro christiana disciplina, in dem III. Bd. der Bibl. PP. Gallandii.
Conciliorum collectio amplissima, Ausg. von Mansi. Florenz 1759. fol. Die 6 ersten Bände.
Constitutiones apostolicae in t. I. PP. apost.
Cypriani Opera, Ausg. von Baluzius. Paris 1726. fol.
Cyrilli Alex. Opera, Ausg. von Anbert. 6 vol. Paris 1638. fol.
— Hieros. Opera, Ausg. von Touttée. Paris 1720. fol.
Epiphanii Opera, Ausg. von Den. Petau. 2 vol. Cöln 1682. fol.
Eusebii, Hist. eccles. et Vita Constant., Ausg. von Valesius. Mainz 1672. fol.
Fabricins, Bibliotheca ecclesiast. Hamb. 1718. fol.
Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, in dem V. Band der Bibl. PP. Gallandii.
Gennadius, De viris illustribus, in Fabric. Bibl. eccles.
Gregorii Nazianzeni Opera, Ausg. v. Prunaeus. 2 vol. Leipzig 1690. fol.
— Nysseni, Opera. 2 vol. Paris 1638. fol.
Hermas, Pastor in t. I. PP. apost.
Hieronymi Opera, Ausg. von Martianay. 5 vol. Paris 1704. fol.
— Epistolae t. I der Ausg. seiner Werke von Vallarsi. Venedig 1766. 4.
— Catalogus virorum illustr. in Fabric. Bibl. eccles.
Hilarii Pictaviensis Opera, Ausg. von Bened. Paris 1693. fol.
Ignatii Epistolae in t. II PP. apost.
Irenaeus Contra haereses, Ausg. von Massuet. Paris 1710. fol.
Isidorns Pelusiota, Epistolae de interpretatione divinae scripturae, Ausg. von Rittersbusius. S. C. 1605. fol.
Justini Martyris Opera, Ausg. von Bened. Haag 1742. fol.
Lactantii Opera, Ausg. von Lebrun und Lenglet Dufresnoy. 2 vol. Paris 1748. 4.
Macarii Homiliae et Opuscula, Ausg. von Pritius. Leipzig 1714. 8.
Martyrum primorum Acta, Ausg. von Ruinart. Amst. 1713. fol.
Martyrologium romanum, Ausg. von Baronius. Antwerp. 1613. fol.
Minucii Felicis Octavius, Ausg. von Cellarius. Halle 1699. fol.
Nili abbatis Opuscula, Ausg. von Snaresius. Rom. 1673. fol.
Origenis Opera, Ausg. von Delarue. 4 vol. Paris 1733. fol. Vol. I Contra Celsum.
Orosius, Adversus paganos historiae, Ausg. von Havercamp. Leyden 1767. 4.

Palladius, Historia Lausiaca. Paris 1555. 4.
Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt Opera. Ausg. von Cotelerius, 2. Ausg. von Joh. Clerici. 2 vol. Amst. 1724. fol.
Paulini Nolani Opera. 2 vol. Paris 1685. 4.
Petrus Chrysologus, Sermones. Mainz 1607. 8.
Polycarpi Epistola in t. II PP. apost.
Prosper Pomerius, De vita contemplativa. Cöln 1536. 8.
Prudentii Opera, Ausg. von Cellarius. Halle 1703. 8.
Rufinus, Hist. eccles. Eusebii. Basel 1542. fol.
Salviani Opera, Ausg. von Baluzius. Paris 1684. 8.
Socratis et Sozomeni Hist. eccles., Ausg. von Valesius. Mainz 1677. fol.
Tatianus, Oratio adv. Graecos in Opp. Justini Mart.
Tertulliani Opera, Ausg. von Rigaltii. Venedig 1744. fol.
— Apologeticus, Ausg. von Sig. Havercamp. Ibid.
Theodoreti Opera, Ausg. von Schulze u. Nösselt. 5 vol. Halle 1769. 8.
— et Evagrii Hist. eccles., Ausg. von Valesius. Mainz 1677. fol.
Theophilus, Ad Autolycum, in Opp. Justini Mart.
Victor Vitensis, Hist. persecutionis Vandalicae, Ausg. von Ruinart. Paris 1694. 8.
Zeno Veronensis, Tractatus, in dem V. Band der Bibl. PP. Gall.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Zweites Buch.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Seite

Sechstes Capitel.

Drittes Buch.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Seite

Sechstes Capitel.

Druck von C. E. Elbert in Leipzig.

Druck von C. E. Elbert in Leipzig.